OS PENSADORES

PLATÃO

NOVA CULTURAL

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Platão.
Diálogos / Platão ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores)

Inclui vida e obra de Platão.
Bibliografia.
Conteúdo: O Banquete — Fédon — Sofista — Político.
ISBN 85-13-00215-1

1. Filosofia antiga 2. Literatura grega 3. Platão I. Pessanha, José Américo Motta, 1932- II. Título, m. Título: 0 Banquete. IV. Título: Fédon. V. Título: Sofista. VI. Título: Político. VII. Série.

CDD-184
-180.92
91-0201 - 888

índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia platônica 184
2. Filósofos antigos : Biografia e obra 180.92
3. Literatura grega antiga : Poligrafia 888
4. Platão : Obras filosóficas 184
5. Poligrafia : Literatura grega antiga 888

CONTRA-CAPA

PLATÃO

Os gregos antigos inventaram a democracia, a noção de cidadania e foram os primeiros a sentir e expor a necessidade de ultrapassar o terreno das meras opiniões, os ensinamentos dos mitos e as crenças supersticiosas. Propuseram-se a atingir um conhecimento verdadeiro, um saber efetivamente científico. Nessa busca, Platão, que cria sua Academia em 387 a.C. em Atenas, tem papel fundamental. Apura a dialética socrática para torná-la apta a desenvolver um saber sistemático, capaz de se alçar do sensível para o inteligível — o mundo das idéias. Sua influência, uma das mais profundas da história do pensamento, ainda hoje encontra-se no horizonte de toda investigação teórica.

NESTE VOLUME

O BANQUETE

Sócrates, Agatão, Alcibíades e outros conversam a respeito do amor. Para Sócrates, o amor é um meio de atingir a visão do princípio eterno de todas as coisas belas, o belo em si.

FÉDON

Na prisão, à espera da cicuta, Sócrates debate sobre a morte. 0 diálogo relata o caminho socrático, retomado e desenvolvido por Platão: o conhecimento como reminiscência e a doutrina das idéias.

SOFISTA

A oposição verdade-erro, inerente ao combate socrático-platônico aos sofistas (vistos como mercadores de falsidades), renova-se nessa etapa final do platonismo.

POLÍTICO

Platão retoma um dos temas centrais de sua reflexão filosófica: a caracterização do político e da arte de governar.

Nesta série estão as idéias fundamentais que, nos últimos 25 séculos, ajudaram a construir a civilização. A escolha de autores procura refletir a pluralidade de temas e de interpretações que compõem o pensamento filosófico. A seleção de textos busca, nas fontes originais, uma visão abrangente e equilibrada da Filosofia e de sua contribuição ao conhecimento do homem e do universo.

ISBN 85-13-00214-3 ISBN 85-13-00215-1

PLATÃO

DIÁLOGOS

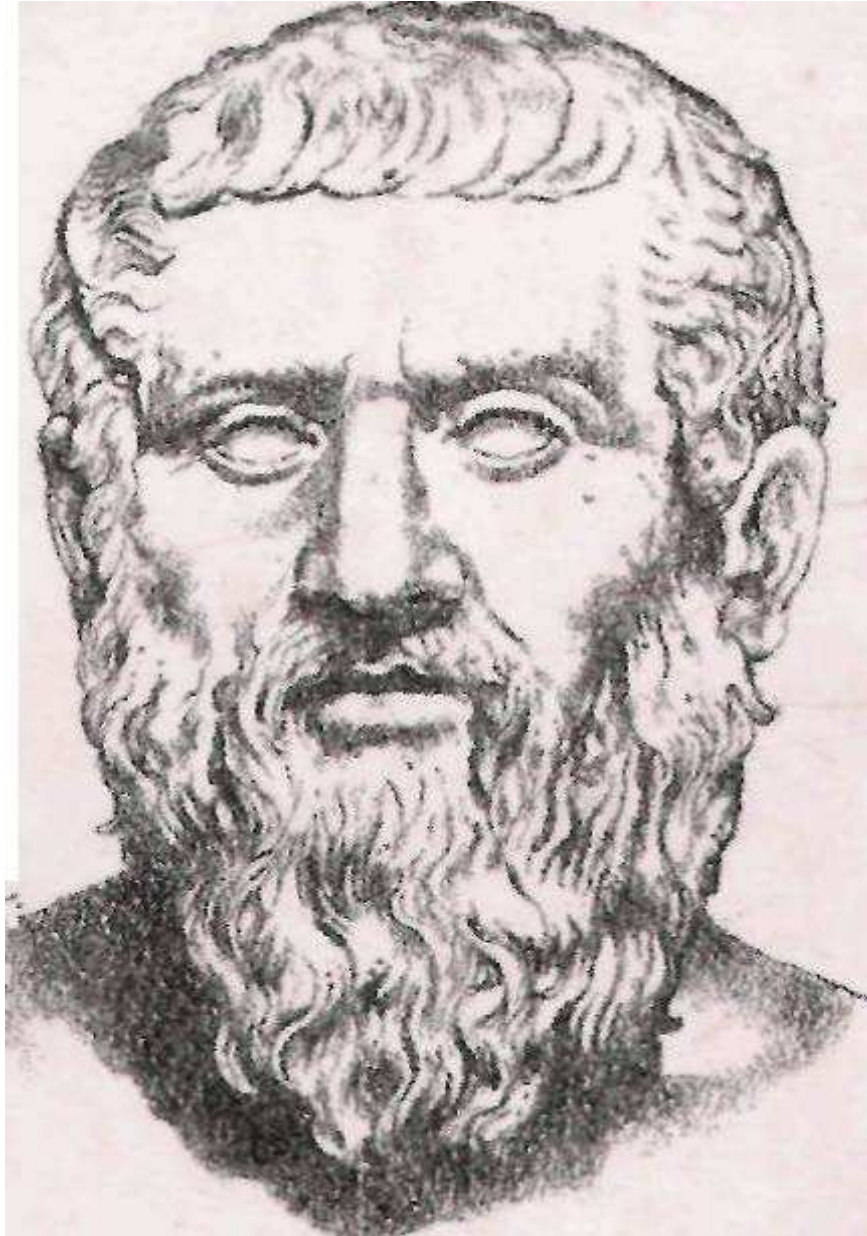
O BANQUETE — FÉDON

SOFISTA — POLÍTICO

Seleção de textos de **José Américo Motta Pessanha**

Tradução e notas de **José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa**

NOVA CULTURAL

1991

PLATÃO

VIDA E OBRA

Consultoria: José Américo Motta Pessanha

"Outrora na minha juventude experimentei o que tantos jovens experimentaram. Tinha o projeto de, no dia em que pudesse dispor de mim próprio, imediatamente intervir na política." Quem assim escreve, em cerca de 354 a.C, é o setuagenário Platão, numa de suas cartas — a carta VII, endereçada aos parentes e amigos de Dion de Siracusa.

O interesse de Platão pelos assuntos políticos decorria, em parte, de circunstâncias de sua vida; mas era também uma atitude compreensível num grego de seu tempo. Toda a vida cultural da Grécia antiga desenvolveu-se estreitamente, vinculada aos acontecimentos da cidade-Estado, a *polis*. Essa vinculação resultava fundamentalmente da organização política, constituída por uma constelação de cidades-Estados fortemente ciosas de suas peculiaridades, de suas tradições, de seus deuses e heróis. A própria dimensão da cidade-Estado impunha, de saída, grande solidariedade entre seus habitantes, facilitando a ação coercitiva dos padrões de conduta; ao mesmo tempo, propiciava à *polis* o desenvolvimento de uma fisionomia particular, inconfundível, que era o orgulho e o patrimônio comum de seus cidadãos. O fenômeno geográfico e o político associavam-se de tal modo que, na língua grega, *polis* era, ao mesmo tempo, uma expressão geográfica e uma expressão política, designando tanto o lugar da cidade quanto a população submetida à mesma soberania. Compreende-se, assim, por que um grego antigo pensava a si mesmo antes de tudo como um cidadão ou como um "animal político".

Essa ligação estreita entre o homem grego e a *polis* transparece na vida e no pensamento dos filósofos. Já Tales de Mileto (século VI a.C), segundo o historiador

Heródoto, teria desempenhado importante papel na política de seu tempo, tentando induzir os gregos da Jônia a se unirem numa federação e, assim, poderem oferecer resistência à ameaça persa que então se configurava. Desse modo, com Tales — que a tradição considera o ponto inicial da investigação científico-filosófica ocidental — teria começado também a linhagem dos filósofos-políticos e dos filósofos-legisladores, cuja vida e cuja obra desenvolveram-se em íntima conexão com os destinos da *polis*. No próprio vocabulário dos primeiros filósofos manifesta-se essa conexão: muitas das palavras que empregam sugerem experiências de cunho originariamente social, generalizadas para explicar a organização do cosmo. Por outro lado, a estrutura política fornece ao pensador esquemas interpretativos: a *polis* monárquica corresponde uma interpretação do processo cosmogônico entendido como o desdobramento ou a transformação de um único princípio *(arque),* tal como aparece nas primeiras cosmogonias filosóficas. Com o tempo, esses esquemas interpretativos vão, porém, se alterando, em parte pela dinâmica inerente ao pensamento filosófico, em parte como reflexo das novas formas de vida política. A instauração do regime democrático em Atenas e em outras cidades suscita novos temas para a investigação e sugere novos quadros explicativos: o filósofo Empédocles de Agrigento — líder democrático em sua cidade — concebe a organização do universo como resultante do jogo de múltiplas "raízes" regidas pela *isonomia* (igualdade perante a lei). Ao monismo corporalista dos primeiros pensadores pode então suceder o pluralismo: o cosmo é compreendido à imagem da pluralidade de poderes da *polis* democrática.

Na Assembléia, quem pede a palavra?

Entre 460 e 430 a.C, Atenas, sob o governo de Péricles, atingiu o apogeu de sua vida política e cultural, tornando-se a cidade-Estado mais proeminente da Grécia. Essa situação fora conquistada sobretudo depois das guerras médicas, quando Atenas liderou a defesa do mundo grego e derrotou os persas. Libertando

as cidades gregas da Ásia Menor e apoiando-se sobre poderosa confederação marítima, Atenas teve seu prestígio aumentado; enquanto expandia e fortalecia seu imperialismo, internamente aprimorava a experiência democrática, instaurada desde 508 a.C. pela revolta popular chefiada por Clíste-nes. Pela primeira vez na história, o governo passara a ser exercido pelo povo, que, diretamente, na Assembléia *(Ekklesia),* .decidia os destinos da *polis.* Mas, na verdade, a democracia ateniense apresentava sérias limitações. Em primeiro lugar, nem todos podiam participar dos debates da Assembléia: apenas os que possuíam direitos de cidadania. Essa discriminação excluía das resoluções políticas a maior parte dos habitantes da *polis:* as mulheres, os estrangeiros, os escravos. Em conseqüência, constituía uma minoria o *demos* (povo) que assumira o poder em Atenas.

A democracia ateniense era, na verdade, uma forma atenuada de oligarquia (governo dos *olígoi,* de poucos), já que somente aquela pequena parcela da população — os "cidadãos" — usufruía dos privilégios da igualdade perante a lei e do direito de falar nos debates da Assembléia *(isegoria).* As decisões políticas estavam, porém, na dependência de interferências ainda mais restritas, pois na própria Assembléia nem todos tinham os mesmos recursos de atuação. Lido o relatório dos projetos levados à ordem do dia, o arauto pronunciava a fórmula tradicional: "Quem pede a palavra?" Segundo o princípio da *isegoria,* qualquer cidadão tinha o direito de responder a esse apelo. Mas, de fato, apenas poucos o faziam. Os que possuíam dons de oratória associados ao conhecimento dos negócios públicos, os hábeis no raciocinar e no usar a voz e o gesto, estes é que obtinham ascendência sobre o auditório, impunham seus pontos de vista através da persuação retórica e lideravam as decisões. A eloqüência tornou-se, assim, uma verdadeira potência em Atenas; sem ter necessidade de nenhum título oficial, o orador exercia uma espécie de função no Estado. Se além de orador era um homem de ação — como Péricles — tornava-se, durante algum tempo, o verdadeiro chefe político.

O cuidado dos democratas em impedir que o poder retornasse às mãos da antiga aristocracia e outra vez se centralizasse, reassumindo caráter vitalício e hereditário, acabava por erigir obstáculos à própria democracia. A preocupação em preservar a pureza das instituições democráticas, defendendo-as das facções adversárias — derrotadas mas sempre atuantes e prontas a tentar recuperar antigos privilégios —, levou os democratas a estabelecer inclusive uma duração limitada para o exercício das funções públicas. Para que nenhum magistrado se acostumasse ao poder e nele quisesse se perpetuar, as funções públicas duravam apenas um ano. Além disso adotou-se a tiragem de sorte para a escolha dos ocupantes daquelas funções, com exceção dos comandos militares, dos ocupantes de cargos financeiros e dos que exerciam comissões técnicas que exigissem competência especial. Com o processo de tiragem de sorte — que parece estranho e irracional à mentalidade afeita à administração pública moderna — a democracia grega procurava defender-se firmando o poder nas mãos da Assembléia dos cidadãos. Tais escrúpulos, porém, vinham tornar ainda mais instáveis e flutuantes as decisões políticas. O comparecimento à Assembléia era freqüentemente escasso, já que, em condições normais, muitos cidadãos preferiam ocupar-se de seus negócios particulares; os que compareciam aos debates estavam sujeitos às influências dos oradores mais hábeis, que faziam oscilar as decisões; finalmente, a curta duração das funções públicas aumentava mais ainda a dificuldade de se desenvolver uma linha política estável, contínua, duradoura.

As deficiências do regime democrático ateniense tornaram-se patentes para alguns pensadores, que se empenharam em corrigi-las. Se a liberdade proporcionada aos cidadãos era um patrimônio caro a ser preservado, a estabilidade política exemplificada por outros países, como o Egito, parecia invejável. Sem falar que, dentro da própria Grécia, o militarismo de Esparta sugeria uma solução política baseada no sacrifício das liberdades individuais em nome da disciplina e da ordem social.

A crítica à democracia ateniense e a procura de soluções políticas do mundo grego foram preocupações centrais da vida e da obra daquele que é por muitos considerado o maior pensador da Antigüidade: Platão. Nele, filosofia e ação política estiveram permanentemente interligadas, pois alimentou sempre a convicção de que "... os males não cessarão para os humanos antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder, ou antes que os chefes das cidades, por uma divina graça, ponham-se a filosofar verdadeiramente" *(Carta VII).*

Entre a filosofia e a política

Platão nasceu em Atenas em 428-7 a.C. e morreu em 348-7 a.C. Essas datas são bastantes significativas: seu nascimento ocorreu no ano seguinte ao da morte de Péricles; seu falecimento deu-se dez anos antes da batalha de Queronéia, que assegurou a Filipe da Macedônia a conquista do mundo grego. A vida de Platão transcorreu, portanto, entre a fase áurea da democracia ateniense e o final do período helênico: sua obra filosófica representará, em vários aspectos, a expansão de um pensamento alimentado pelo clima de liberdade e de apogeu político

Filho de Ariston e de Perictione, Platão pertencia a tradicionais famílias de Atenas e estava ligado, sobretudo pelo lado materno, a figuras eminentes do mundo político. Sua mãe descendia de Sólon, o grande legislador, e era irmã de Cármides e prima de Crítias, dois dos Trinta Tiranos que dominaram a cidade durante algum tempo. Além disso, em segundas núpcias Perictione casara-se com Pirilampo, personagem de destaque na época de Péricles. Desse modo, se Platão em geral manifesta desapreço pelos políticos de seu tempo, ele o faz como alguém que viveu nos bastidores das encenações políticas desde a infância. Suas críticas à democracia ateniense pressupunham um conhecimento direto das manobras políticas e de seus verdadeiros motivos.

Segundo o depoimento de Aristóteles, Platão, na juventude, teria conhecido Crátilo, que, adotando as idéias de Heráclito de Éfeso sobre a mudança permanente

de todas as coisas — e certamente interpretando de forma parcial e empobrecida a tese heraclítica —, afirmava a impossibilidade de qualquer conhecimento estável. Os dados dos sentidos teriam validade instantânea e fugaz, o que tornava inútil e ilegítima qualquer afirmativa sobre a realidade: quando se tentava exprimir algo, este já deixara de ser o que parecia no momento anterior. Na versão apresentada por Crátilo, o incessante movimento das coisas tornava-se um empecilho à ciência e à ação, que não podiam dispensar bases estáveis. Buscando justamente estabelecer esses fundamentos seguros para o conhecimento e para a ação, Platão desenvolverá, na fase inicial de sua filosofia, teses que tendem a sustentar a realidade no intemporal e no estático. Só posteriormente seu pensamento irá reabilitar e reabsorver o movimento e a transformação, tentando estabelecer a síntese entre a tradição eleática (que negava a racionalidade de qualquer mudança) e a heraclítica (que afirmava o fluxo contínuo de todas as coisas).

Mas o grande acontecimento da mocidade de Platão foi o encontro com Sócrates. Na época da oligarquia dos Trinta (entre os quais estavam Cármides e Crítias), os governantes haviam tentado fazer de Sócrates cúmplice na execução de Leon de Salamina, cujos bens desejavam confiscar. Sócrates recusou-se a participar da trama indigna e, evidentemente, deixou de ser visto com simpatia pelos tiranos. Mais tarde, já reinstaurado o regime democrático em Atenas, Sócrates foi acusado de corromper a juventude, por difundir idéias contrárias à religião tradicional, e condenado a morrer bebendo cicuta.

Platão, que seguira os debates de Sócrates e que o considerava — como escreverá no *Fédon* — "o mais sábio e o mais justo dos homens", pôde acompanhar de perto o tratamento que seu mestre recebera de ambas as facções políticas. Parecia não existir em Atenas um partido no qual um homem que não quisesse abrir mão de princípios éticos pudesse se integrar. Diante da injustiça sofrida por Sócrates, aprofunda-se o desencanto de Platão com *aquela* política e com *aquela* democracia: "Vendo isso e vendo os homens que conduziam a política, quanto mais considerava as leis e os costumes, quanto mais avançava em idade, tanto mais

difícil me pareceu administrar os negócios de Estado" *(Carta VII).* Mas o impacto causado por Sócrates no pensamento e na vida de Platão teve também outra significado, este de repercussões ainda mais duradouras: com Sócrates, o jovem Platão pudera sentir a necessidade de fundamentar qualquer atividade em conceitos claros e seguros. Por intermédio de Sócrates e de sua incessante ação como perquiridor de consciências e de crítico de idéias vagas ou preconcebidas, o primado da política torna-se, para Platão, o primado da verdade, da ciência. Se o interesse de Platão foi inicialmente dirigido para a política, através da influência de Sócrates ele reconhece que o importante não era fazer política, qualquer política, mas a política. Por isso é que justamente se recusa a participar, na mocidade, de atividades políticas: primeiro tem de encontrar os fundamentos teóricos da ação política — e de toda ação — para orientá-la retamente. A filosofia para Platão representou, assim, de início, a ação entravada, a que se renuncia apenas para poder vir a ser realizada com plenitude de consciência.

Depois da morte de Sócrates, disperso o núcleo que se congregara em torno do mestre, Platão viaja. Visita Megara, onde Euclides, que também pertencera ao grupo socrático, fundara uma escola filosófica, vinculando socratismo e eleatismo. Vai ao sul da Itália (Magna Grécia), onde convive com Arquitas de Tarento. O famoso matemático e político pitagórico dá-lhe um exemplo vivo de sábio-governante, que ele depois apontará, na *República,* como solução ideal para os problemas políticos. Na Sicília, em Siracusa, conquista a amizade e a inteira confiança de Dion, cunhado do tirano Dionísio. Essa ligação com Dion — talvez o mais forte laço afetivo da vida de Platão — representa também o início de reiteradas tentativas para interferir na vida política de Siracusa. Platão visita ainda o norte da África, mas de sua ida ao Egito quase nada se sabe com segurança. Certo é que, em Cirene, inteirou-se das pesquisas matemáticas desenvolvidas por Teodoro, particularmente as referentes aos "irracionais" (grandezas, como V2, cujo valor exato não se podia determinar). Os irracionais matemáticos inspirarão várias

doutrinas platônicas, pois representam uma "justa medida" que nenhuma linguagem consegue exaurir.

Nessa época Platão compõe seus primeiros Diálogos, geralmente chamados "diálogos socráticos", pois têm em Sócrates a personagem central. Entre esses diálogos está a *Apologia de Sócrates,* que pretende reproduzir a defesa feita pelo próprio Sócrates diante da Assembléia que o julgou e condenou. Porém, de certa forma, outros diálogos dessa fase constituem também defesas que Platão faz de seu mestre, mostrando que nem era ímpio nem pervertia os jovens. Nessa categoria podem ser incluídos o *Críton,* o *Laques,* o *Lísis,* o *Cármides* e o *Eutífron.* Dentre os primeiros diálogos situam-se ainda o *Hípias Menor* (talvez também o *Hípias Maior),* o *Protágoras,* o G*órgias* — nos quais aparecem os grandes sofistas — e o *lon.* É possível que, também nessa época, Platão tenha começado a escrever a *República.* Em geral, os "diálogos socráticos" desenvolvem discussões sobre ética, procurando definir determinada virtude (coragem, *Laques;* piedade, *Eutífron;* amizade, *Lísis;* autocontrole, *Cármides).* Mas são diálogos aporéticos, ou seja, fazem o levantamento de diferentes modos de se conceituar aquelas virtudes, denunciam a fragilidade dessas conceituações, mas deixam a questão aberta, inconclusa. Isso possivelmente estaria relacionado ao objetivo do próprio Sócrates, que se preocupava antes com o desencadeamento do conhecimento de si mesmo e não propriamente com definições de conceitos. De qualquer modo, algumas teses socráticas básicas podem ser encontradas nesses diálogos, como a da identificação da virtude com certo tipo de conhecimento e a da unidade de todas as virtudes. Os outros diálogos dessa fase manifestam duas preocupações que permanecerão constantes na obra platônica: o problema político (como no *Cármides)* e o do papel que a retórica pode desempenhar na ética e na educação *(Górgias, Protágoras,* os dois *Hípias).*

A Academia ou Siracusa?

Cerca de 387 a.C. Platão funda em Atenas a Academia, sua própria escola de investigação científica e filosófica. O acontecimento é da máxima importância para a história do pensamento ocidental. Platão torna-se o primeiro dirigente de uma instituição permanente, voltada para a pesquisa original e concebida como conjugação de esforços de um grupo que vê no conhecimento algo vivo e dinâmico e não um corpo de doutrinas a serem simplesmente resguardadas e transmitidas. O que se sabe das atividades da Academia, bem como a obra escrita de Platão e as notícias sobre seu ensinamento oral, testemunham sobre essa concepção da atividade intelectual: antes de tudo busca a inquietação, reformulação permanente e multiplicação das vias de abordagem dos problemas, a filosofia sendo fundamentalmente filosofar — esforço para pensar mais profunda e claramente.

Nessa mesma época, em Atenas, Isócrates dirige um outro estabelecimento de educação superior. Mas Isócrates — seguindo a linha dos sofistas — pretende educar o aspirante à vida pública, dotando-o de recursos retóricos. Nada de ciência abstrata: bastava munir o educando de "pontos de vista", que ele deveria saber defender de forma persuasiva. Numa democracia dirigida de fato por oradores, a instituição de Isócrates indiscutivelmente desenvolve uma educação realista, atendendo às necessidades do momento. Mas é outra a perspectiva da Academia. Para Platão a política não se limita à prática, insegura e circunstancial. Deve pressupor a investigação sistemática dos fundamentos da conduta humana — como Sócrates ensinara. Porém, suas bases últimas não se limitariam ao plano psicológico e ético: os fundamentos da ação requerem uma explicação global da realidade, na qual aquela conduta se desenrola. Depois de suas viagens, quando freqüentou centros pitagóricos de pesquisa científica, Platão via na matemática a promessa de um caminho que ultrapassaria as aporias socráticas — as perguntas que Sócrates fazia, mas afinal deixava sem resposta — e conduziria à certeza. A educação deveria, em última instância, basear-se numa *episteme* (ciência) e ultrapassar

o plano instável da opinião *(doxa).* E a política poderia deixar de ser o jogo fortuito de ações motivadas por interesses nem sempre claros e freqüentemente pouco dignos, para se transformar numa ação iluminada pela verdade e um gesto criador de harmonia, justiça e beleza.

Durante cerca de vinte anos, Platão dedica-se ao magistério e à composição de suas obras. Sob forte influência do pitagorismo, escreve os "diálogos de transição", que justamente marcam — segundo muitos intérpretes — o progressivo desligamento das posições originariamente socráticas e a formulação de uma filosofia própria, a partir da nova solução para o problema do conhecimento, representada pela doutrina das *idéias:* formas incorpóreas e transcendentes que seriam os modelos dos objetos sensíveis. Essas novas formulações aparecem em vários diálogos: *Ménon, Fédon, Banquete, República, Fedro.* Do mesmo período é o *Eutidemo,* que procura estabelecer a distinção entre a dialética socrática (que Platão adota e pretende desenvolver) e a *erística,* ou arte das discussões lógicas sutis e da disputa verbal, que se tornara a preocupação central da escola de Euclides de Megara. Já no *Menexeno* o tema político reaparece, através da sátira a Péricles. Particular importância apresenta, entre os diálogos dessa fase, o *Crátilo,* no qual — abrindo perspectivas que ainda hoje a filosofia e a lingüística exploram — Platão investiga a possibilidade de extrair a verdade filosófica da estrutura da linguagem.

Mas um fato interrompe a produção filosófica de Platão e seu magistério na Academia. Novamente o apelo de Siracusa e da prática política: em 367 a.C. morre Dionísio I, o tirano, que é então sucedido por Dionísio II. Dion chama Platão a Siracusa. Parece o momento propício para se tentar reformar a vida política da cidade. Numa *polis* governada por um único indivíduo, parece bastar convencê-lo para que tudo se encaminhe da maneira almejada e correta. Esse pensamento faz Platão afinal decidir-se, como confessa na *Carta Vil,* a atender os rogos de Dion.

Para muitos historiadores, Platão vai então a Siracusa tentar aplicar praticamente os ideais políticos que, a essa altura, já havia configurado na *República.* Isso não parece muito provável. Siracusa, considerada a mais luxuriosa cidade do

mundo grego, não é por seus costumes, o local indicado para Platão tentar concretizar o modelo político proposto na *República* e que representa um esforço de racionalização das funções públicas e da estrutura social. Voltando a Siracusa, o objetivo de Platão seria outro, bem mais prático e realista: com visão de verdadeiro estadista, preocupa-o o conjunto do mundo grego. Seu intento, tudo leva a crer, é o de preparar o jovem tirano para refrear o avanço dos cartagineses e, se possível, expulsá-los da Sicília, onde já estão instalados. Siracusa poderia transformar-se no centro de forte monarquia constitucional, que abarcaria o conjunto das comunidades gregas do oeste da Sicília. E o mundo grego, fortalecido por essa união, poderia opor resistência ao estrangeiro invasor. Mas a missão de Platão fracassa: não consegue mudar as disposições de Dionísio II. Apenas consegue que ele se ligue, em relações de amizade, a Arquitas de Tarento, dando um passo em direção ao ideal político de unificar essa parte do mundo helênico.

Essa segunda tentativa política malograda deve ter interrompido a composição da série de diálogos constituída pelo *Parmênides, Teeteto, Sofista* e *Político.* Diálogos da plena maturidade intelectual de Platão, neles as primeiras formulações da "doutrina das idéias" (como, por exemplo, apareciam no *Fédon)* começam a ser revistas e todo o pensamento platônico reestrutura-se a partir de bases epistemológicas mais exigentes e seguras. Ao mesmo tempo, as fronteiras entre o pensamento do próprio Platão e do seu mestre tornam-se mais nítidas, de tal modo que, no *Parmênides,* em lugar de Sócrates conduzir e dominar a discussão ele aparece jovem e inseguro diante de um Parmênides que, levantando dificuldades à teoria das idéias, deixa-o embaraçado. Costuma-se ver nessa inversão do papel atribuído a Sócrates nos diálogos o indício de que o platonismo já avançara para além das concepções socráticas, que o haviam inicialmente inspirado

Mas a crise que o *Parmênides* parece instaurar na teoria das idéias não significa que Platão desiste dessa doutrina. No *Teeteto,* a discussão sobre o problema do conhecimento e as críticas à identificação do conhecimento com a sensação —

posição que é aí atribuída ao sofista Protágoras de Abdera — leva à reafirmação de que o conhecimento verdadeiro não pode dispensar a fundamentação nas *idéias:*

E é esse mundo de essências estáveis e perenes que o diálogo chamado *Sofista* investiga. Ao examinar as bases da distinção entre verdade e erro, apresenta aguda crítica da atividade docente dos sofistas, acusados de criar e difundir imagens falsas, simulacros da verdade Já o *Político* retoma a tese de que o ideal para a *polis* seria a existência de um rei filósofo, que inclusive pudesse governar sem necessidade de leis.

A preocupação política que reaparece ao longo dos diálogos continua a ter seu contraponto no campo prático. Através da *Carta VII* sabe-se que Platão volta uma vez mais a Siracusa, pressionado por Dion e por Arquitas e a convite de Dionísio II, que se declara disposto a seguir sua orientação filosófica. A essa altura Dion havia sido banido de Siracusa pelo tirano, mas longe de sua pátria continua a alimentar o ideal de reformar sua cidade, para nela instaurar um regime que aliasse, como prescrevia Platão, a autoridade e a liberdade.

Essa nova incursão de Platão a Siracusa foi decepcionante. Dionísio não cumpriu nenhuma de suas promessas: nem modificou sua conduta política, nem trouxe de volta Dion, nem se entregou ao estudo sério da filosofia. Apesar disso quis reter Platão em Siracusa, e o filósofo só consegue afinal sair de lá graças à interferência de seus amigos de Tarento. Ao regressar, Platão encontra Dion, que prepara uma expedição contra Dionísio. A expedição inicialmente tem êxito: afinal Dion consegue livrar sua cidade da tirania que a oprime. Dion, entretanto, começa a encontrar oposições às reformas que quer introduzir e, em meio às perturbações que passam a agitar a vida política da cidade, acaba traído por seus próprios amigos e assassinado. E o que é pior para Platão: o mandante do crime, Calipos, é um ateniense ligado à Academia e que fora com Dion para Siracusa.

Perdido o amigo, encerrada a aventura política de Siracusa, restam a Platão os debates da Academia e a elaboração de sua obra escrita. Resta-lhe o principal: o seu mundo de idéias.

Manifestando uma vida espiritual inquieta, em reelaboração permanente, as últimas obras de Platão levantam novos problemas ou reexaminam os antigos sob outros ângulos. Ao *Sofista* e ao *Político* deveria seguir-se o *Filósofo,* diálogo que teria novamente Sócrates como personagem central. Mas não chegou a ser escrito. Em seu lugar surgiram o *Timeu* e o *Crítias,* que deveriam fazer parte de uma trilogia que ficou inacabada (o *Hermocrates* seria o terceiro). O *Timeu* constitui um vasto mito cosmogônico, no qual Platão — revelando a crescente influência do matematismo pitagórico — descreve a origem do universo. O *Crítias* apresenta um Estado — semelhante ao descrito na *República* —, identificando-o com a Atenas pré-histórica, que teria salvo o mundo mediterrâneo da invasão dos habitantes de Atlas.

Da fase final da obra de Platão é ainda o *Filebo,* que retoma o tema da felicidade humana, tratado à luz das últimas formulações do platonismo. Ao morrer, Platão deixa interminada uma grande obra: as *Leis.* Retomando o problema político e alterando teses expressas anteriormente na *República,* Platão propõe, em sua última obra, uma conciliação entre monarquia constitucional e democracia. O interesse juvenil pelos assuntos políticos acompanhou-o até o fim de sua vida. Mas o aprofundamento da consciência política significou um longo itinerário que permitiu a construção da primeira grande síntese filosófica do pensamento antigo e abriu horizontes de pesquisa ainda hoje explorados, servindo de inspiração e de estímulo a grandes aventuras do espírito.

O mundo perfeito das idéias

"Admitamos pois — o que me servirá de ponto de partida e de base — que existe um Belo em si e por si, um Bom, um Grande, e assim por diante. Se admitires a existência dessas coisas, se concordares comigo, esperarei que elas me permitirão tornar-te clara a causa, que assim descobrirás, que faz com que a alma seja imortal." É Sócrates quem fala a Cebes, no *Fédon,* diálogo no qual Platão, descrevendo os últimos instantes de vida e as últimas conversações de seu mestre,

pouco antes de beber a cicuta, atribui-lhe explicitamente uma nova linha de resolução de antigos problemas filosóficos e científicos: a doutrina das idéias. Pouco antes, no mesmo diálogo, Sócrates declarara: "... Eis o caminho que segui. Coloco em cada caso um princípio, aquele que julgo o mais sólido, e tudo o que parece estar em consonância com ele — quer se trate de causas ou de qualquer outra coisa

— admito como verdadeiro, admitindo como falso o que com ele não concorda". Aquela afirmação de que existe um Belo em si, um Bom em si ou um Grande em si surge, dentro do desenvolvimento da filosofia platônica, justamente no momento em que esta — segundo a maioria dos intérpretes — começa a assumir fisionomia própria e se distingue do socratismo. Essa separação teria ocorrido no ponto em que a formulação da noção de *idéia,* como essência existente em si

— independente das coisas e do intelecto humano —, representa a adoção, por Platão, de um método de pesquisa de índole matemática. Colocar um princípio e aceitar como verdadeiro o que está em consonância com ele, rejeitando o que lhe está em desacordo — como afirmara Sócrates — significa pensar "como geômetra", que propõe hipóteses das quais extrai as conseqüências lógicas. E é o que Platão propõe através da boca de Sócrates: remontar do condicionado (os problemas a serem resolvidos ou as coisas a serem explicadas) à condição (a hipótese explicativa), visando antes de tudo a estabelecer uma relação de conseqüência lógica entre as duas proposições (a que exprime o problema e a que exprime sua hipotética resolução). Provisoriamente deixa-se de lado a questão de saber se a condição é ela própria auto-sustentável ou se exige o recurso a condições mais amplas ou básicas que a condicionem. De saída, o importante é verificar o que está em consonância com o princípio proposto. Todavia o platonismo não se deterá aí: o exame da primeira hipótese que resulta da aplicação do "método dos geômetras" — a existência de entidades em si, as *idéias,* causas inteligíveis do que os sentidos apreendem

— remeterá a outras hipóteses que a condicionam. O pensamento de Platão irá se construindo, assim, como um jogo de hipóteses interligadas. Ao relativismo dos sofistas, Platão opõe não uma afirmação de verdade simplória e dogmática. A busca de uma condição incondicionada para o conhecimento, o encontro com o absoluto fundamento da verdade (que só então se distingue do erro e da fantasia), é para Platão não o ponto de partida mas a meta a ser alcançada. Porém só se chegará aí depois que se atravesse todo o campo do possível. O absoluto, o não-hipotético, habita além das últimas hipóteses.

Nos primeiros diálogos — os da "fase socrática" — já se buscava algo de idêntico e uno que estaria por trás das múltiplas maneiras de se entender conceitos como "temperança" ou "coragem". Mas esse *mesmo* que existiria em diversas coisas não era ainda uma entidade metafísica, algo que existisse em si e por si. No *Eutífron* é que as palavras *idéia* e *eidos* aparecem empregadas, pela primeira vez, numa acepção propriamente platônica. Ambas aquelas palavras são derivadas de um verbo cujo significado é "ver" e têm, assim, como acepção originária, a de "forma visível" (primariamente no sentido de "formato" ou "figura"). Ao que parece, já estavam integradas ao vocabulário dos pitagóricos, com o sentido de modelo geométrico ou figura.

Nos diálogos da primeira fase, que parecem reproduzir as conversações do próprio Sócrates, a procura do *mesmo,* além de ficar restrita à busca de um denominador comum no nível da significação das palavras, limitava-se a debates sobre questões morais. Esses debates não eram conclusivos: deixavam os problemas enriquecidos e revoltos, com isso denunciando a fragilidade ou a parcialidade dos pontos de vista confrontados. Ao chegar a esse ponto, a dialética socrática podia dar-se por satisfeita, na medida em que seu objetivo seria o dramático embate das consciências, condição para o autoconhecimento. Já em Platão — a partir da fase do *Fédon* — a dialética vai progressivamente perdendo o interesse humano imediato e a dramaticidade, para se converter, cada vez com mais apoio em recursos matemáticos, num método impessoal e teórico, que visa aos

próprios problemas e não apenas à sondagem da consciência dos interlocutores. Torna-se uma pesquisa das interligações entre as idéias, chegando, na fase final do platonismo, a ser considerada um tipo de "metrética" ou arte das medidas e das proporções.

"Admitamos pois — o que me servirá de ponto de partida e de base — que existe um Belo em si e por si, um Bom, um Grande, e assim por diante." Essas palavras, que Platão faz Sócrates dizer no *Fédon,* representam uma mudança de direção da investigação filosófica em relação aos pensadores do passado. A explicação do mundo físico, desde os filósofos da escola de Mileto, convertia-se na procura de uma situação primordial que justificaria, em seu desdobramento, a situação presente do cosmo. Antes, a água (Tales), o ilimitado (Anaximandro), o "tudo junto" (Anaxágoras) — depois, devido a diferentes processos de transformação ou de redistribuição espacial, o universo em seu aspecto atual. A explicação filosófica representava, assim, o encontro de um princípio *(arque)* originário, e era, por isso mesmo, movida por interesse arcaizante, de busca das raízes, de desvelamento das origens. Com Platão essa índole retrospectiva e "horizontal" da investigação é substituída pela perspectiva "vertical" e ascendente que propõe, seguindo a sugestão do método dos geômetras, as *idéias* como causas intemporais para os objetos sensíveis. O que é belo, mais ou menos belo, é belo porque existe um belo pleno, *o* Belo que, intemporalmente, explica todos os casos e graus particulares de beleza, como a condição sustenta a inteligibilidade do condicionado.

Através dos diálogos, Platão vai caracterizando essas causas inteligíveis dos objetos físicos que ele chama de *idéias* ou *formas.* Elas seriam incorpóreas e invisíveis — o que significa dizer justamente que não está na matéria a razão de sua inteligibilidade. Seriam reais, eternas e sempre idênticas a si mesmas, escapando à corrosão do tempo, que torna perecíveis os objetos físicos. Merecem por isso mesmo, o qualificativo de "divinas", qualificativo que os filósofos anteriores já atribuíam à *arque.* Perfeitas e imutáveis, as idéias constituiriam os modelos ou

paradigmas dos quais as coisas materiais seriam apenas cópias imperfeitas e transitórias. Seriam, pois, tipos ideais, a transcender o plano mutável dos objetos físicos.

A afirmativa de que o mundo material se torna compreensível através da hipótese das idéias deixa, porém, em suspenso um problema decisivo: o da possibilidade de se conhecer essas realidades invisíveis e incorpóreas. Com efeito, o que inicialmente foi tomado como hipótese explicativa — a existência do mundo das idéias — não basta a si mesmo. É preciso que se admita um conhecimento das idéias incorpóreas que antecede ao conhecimento fornecido pelos sentidos, que só alcançam o corpóreo. No *Mênon* Platão expõe a doutrina de que o intelecto pode apreender as idéias porque também ele é, como as idéias, incorpóreo. A alma humana, antes do nascimento — antes de prender-se ao cárcere do corpo —, teria contemplado as idéias enquanto seguia o cortejo dos deuses. Encarnada, perde a possibilidade de contato direto com os arquétipos incorpóreos, mas diante de suas cópias — os objetos sensíveis — pode ir gradativamente recuperando o conhecimento das idéias. Conhecer seria então lembrar, reconhecer. A hipótese da reminiscência vem, assim, sustentar a hipótese da existência do mundo das formas. Mas, por sua vez, implica outra doutrina, que a condiciona: a da preexistência da alma em relação ao corpo, a da incorruptibilidade dessa alma incorpórea e, portanto, a da sua imortalidade. Essa imortalidade, de que Sócrates não teve certeza nos primeiros diálogos, converte-se, na construção do platonismo, numa condição para a ciência, para a explicação inteligível do mundo físico.

Mas se a doutrina da reminiscência liga a alma às idéias e justifica que o homem as conheça, como explicar o relacionamento entre as formas e os objetos físicos, entre o incorpóreo e o seu oposto, o corpóreo? Essa é uma questão que o próprio Platão levanta no diálogo *Parmênides*. Antes ainda suscita outro problema, que está na base daquele e que não havia sido esclarecido nas obras anteriores: afinal, de que há idéias?

Os exemplos de idéias apresentados no *Fédon* são extraídos ou da esfera dos valores estéticos e morais (o Belo, o Bom), ou das relações matemáticas (o Grande). De fato, desses dois campos é que o platonismo vai colher preferencialmente os pontos de apoio para propor um mundo de modelos transcendentes. Isso é compreensível, uma vez que a variação de mais e menos (mais belo, menos belo; maior, menor) parece sugerir a referência a um padrão absoluto, a uma "justa medida" (o Belo, o Grande). Todavia, já no *Crátilo,* onde aparece a primeira afirmação da transcendência das idéias, ela é feita a propósito da idéia referente a um objeto físico, a um artefato, a naveta. No *Parmênides* o problema ainda mais se aguça ao fazer-se a pergunta: há uma forma correspondente ao fogo (realidade física e natural), uma forma correspondente ao lodo (objeto físico "inferior")? Valores negativos ou realidades abjetas teriam um modelo no plano das essências divinas? O que está aí em questão é, na verdade, o significado que o mundo físico tem *enquanto corpóreo;* se é cópia, o que lhe confere o estatuto de cópia, distanciando-o do arquétipo? Se sua causa inteligível é o mundo das idéias, o que constitui isto que lhe dá concreção e materialidade?

Num primeiro momento, de dialética ascendente, impulsionada pelo método inspirado no procedimento dos matemáticos, Platão deixara de lado, provisoriamente, a natureza do sensível enquanto sensível. Mas na etapa final de seu pensamento, animada também por uma dialética descendente que procura vincular o inteligível ao sensível, essa questão assume crescente interesse, motivando a cosmogonia e a física do *Timeu.* Também no ensinamento oral dessa fase — segundo o depoimento de Aristóteles — Platão ocupou-se do mesmo problema, embora tratando-o noutra direção, ao investigar as idéias relativas aos objetos de arte.

A relação existente entre as formas e os objetos físicos que lhe são correspondentes é a outra grande questão levantada pelo *Parmênides.* Platão pretende resolvê-la através de duas noções fundamentais: a de participação e a de imitação. No *Parmênides* o próprio Platão formula muitas das objeções que

pensadores posteriores (inclusive Aristóteles) farão a essas noções. E, se ao longo da evolução de seu pensamento, permanentemente aprofundou, esclareceu ou refez o significado de participação e de imitação, jamais abriu mão da transcendência das idéias.

A doutrina platônica da imitação *(mímesis)* difere da que os pitagóricos propunham desde o século VI a.C. Desenvolvendo um pensamento fundamentado nas investigações matemáticas, os primitivos pitagóricos afirmavam que "todas as coisas são números", entendendo como números realidades corpóreas, constituídas por unidades indecomponíveis que eram ao mesmo tempo o mínimo de corpo e o mínimo de extensão. As coisas imitariam os números, para os pitagóricos, numa acepção plenamente realista: os objetos refletiriam exteriormente sua constituição numérica interior. A *mímesis,* no pitagorismo, apresentara portanto um caráter de imanência: o modelo e a cópia estão ambos no plano concreto; são as duas faces — interna (apreendida racionalmente) e externa (apreendida pelos sentidos) — da mesma realidade. Com Platão a noção de imitação adquire acepção metafísica, como lógica decorrência do "distanciamento" entre o plano sensível e o inteligível. Os objetos físicos — múltiplos, concretos e perecíveis — aparecem como cópias imperfeitas dos arquétipos ideais, in-corpóreos e perenes. O mundo sensível seria uma imitação do mundo inteligível, pois todo o universo, segundo a cosmogonia do *Timeu,* seria resultante da ação de um divino artesão (demiurgo) que teria dado forma, pelo menos até certo ponto, a uma matéria-prima (a "causa errante"), tomando por modelo as idéias eternas. A arte divina teria produzido as obras da natureza e também as imagens dessas obras (como o reflexo do fogo numa parede). Analogamente, a arte humana produz de dupla maneira: o homem tanto constrói uma casa real como, na condição de pintor, pode reproduzir num quadro a imagem dessa casa. O artista aparece por isso, na *República,* como "criador de aparências". O problema da imitação torna-se mais complexo quando referido aos objetos de arte, objetos artificiais, artefatos. Faz-se então a distinção entre graus intermediários de imitação: o objeto natural imita a idéia que lhe é correspondente e a arte imita, por

sua vez, aquela imitação. A relação cópia-modelo usada metafisicamente por Platão para explicar a relação sensível-inteligível reaparece assim em sua concepção estética e justifica as restrições feitas aos artistas na *República.* Particularmente os poetas, como Homero, são aí apresentados como fazendo "simulacros com simulacros, afastados da verdade". No caso das artes plásticas, Platão recusa a utilização dos recursos da perspectiva, que então se difundiam e lhe pareciam a sofistica na arte, pois acentuavam a "ilusão de realidade". A arte imitativa deveria preservar o caráter de cópia de seus produtos, não querendo confundi-los com os objetos reais. Outro caminho para as artes plásticas seria tentar reproduzir a verdadeira realidade — das formas incorpóreas —, o que coloca Platão, segundo alguns intérpretes, como antecipador da arte abstrata.

O itinerário da sombra à luz

Na *República,* a organização da cidade ideal apóia-se numa divisão racional do trabalho. Como reformador social, Platão considera que a justiça depende da diversidade de funções exercidas por três classes distintas: a dos artesãos, dedicados à produção de bens materiais; a dos soldados, encarregados de defender a cidade; a dos guardiães, incumbidos de zelar pela observância das leis. Produção, defesa, administração interna — estas as três funções essenciais da cidade. E o importante não é que uma classe usufrua de uma felicidade superior, mas que toda a cidade seja feliz. O indivíduo faria parte da cidade para poder cumprir sua função social e nisso consiste ser justo: em cumprir a própria função.

A reorganização da cidade, para transformá-la em reino da justiça, exige naturalmente reformas radicais. A família, por exemplo, deveria desaparecer para que as mulheres fossem comuns a todos os guardiães; as crianças seriam educadas pela cidade e a procriação deveria ser regulada de modo a preservar a eugenia; para evitar os laços familiares egoístas, nenhuma criança conheceria seu verdadeiro pai e

nenhum pai seu verdadeiro filho; a execução dos trabalhos não levaria em conta distinção de sexo mas tão-somente a diversidade das aptidões naturais.

A efetivação dessa utopia social dependeria fundamentalmente, por outro lado, de um cuidadoso sistema educativo, que permitisse a cada classe desenvolver as virtudes indispensáveis ao exercício de suas atribuições. Mas a cidade ideal só poderia surgir se o governo supremo fosse confiado a reis-filósofos. Esses chefes de Estado seriam escolhidos dentre os melhores guardiães e submetidos a diversas provas que permitiriam avaliar seu patriotismo e sua resistência. Mas, principalmente, deveriam realizar uma série de estudos para poderem atingir a ciência, ou seja, o conhecimento das idéias, elevando-se até seu fundamento supremo: a idéia do Bem.

A discussão em torno da cidade ideal cede então lugar, na *República,* a duas apresentações sintéticas de como se desdobraria o conhecimento humano ao ascender até a contemplação do mundo das essências: o esquema da linha dividida e a alegoria da caverna.

Uma linha dividida em dois segmentos (AB, BC), um representando o plano, sensível e outro o plano inteligível, serve a Sócrates (aí certamente apenas porta-voz de Platão) para tornar visualizável a ascese dialética. Esses dois segmentos apresentam subdivisões correspondentes a diferentes tipos de objetos sensíveis e inteligíveis e, conseqüentemente, a modalidades diversas de conhecimento:

O processo de conhecimento representa a progressiva passagem das sombras e imagens turvas ao luminoso universo das idéias, atravessando etapas intermediárias. Cada fase encontra sua fundamentação e resolução na fase seguinte. O que não é visto claramente no plano sensível (e só pode ser objeto de conjetura) transforma-se em objeto de crença quando se tem condição de percepção nítida. Assim, o animal que na obscuridade "parece um gato" revela-se de fato um gato quando se acende a luz. Mas essa evidência sensível ainda pertence ao domínio da opinião: é uma crença *(pístis),* pois a certeza só pode advir de uma demonstração racional e, portanto, depois que se penetra na esfera do conhecimento inteligível.

No plano sensível o conhecimento não ultrapassa o nível da opinião, da plausibilidade. A primeira etapa do conhecimento inteligível é representada pela *diânoia,* conhecimento discursivo e mediatizador, que estabelece ligações racionais: é o conhecimento típico das matemáticas. O conhecimento sensível deve fundamentar-se nesse patamar que lhe está sobreposto e lhe dá sustentação. Isso significa que, para Platão (sugestão que o Renascimento desenvolverá), o conhecimento do mundo físico deve ser construído com instrumental matemático. Mas os conhecimentos matemáticos não constituem, no platonismo, o ápice da ciência. São ainda uma forma de inteligibilidade primeira, marcada por compromissos com o plano sensível: as entidades matemáticas são múltiplas (faz-se um cálculo ou uma demonstração geométrica utilizando-se diversos 3 ou vários triângulos); além disso a própria representatividade manifesta um liame do plano matemático com a sensibilidade, a denunciar seu caráter de intermediário entre a percepção sensível e a inteligibilidade plena. Esta só se alcança quando, além das entidades matemáticas, chega-se à evidência puramente intelectual *(nôesis)* das idéias. Não se trata mais de vários 3, mas da essência mesma de "trindade", que confere sentido àqueles seus reflexos matemáticos; não se trata mais de triângulos — de vários tipos —, mas da "triangularidade" que neles se efetiva, sem se esgotar em nenhum deles. Chega-se assim ao domínio das formas, à dialética que se apresenta como uma metamatemática. Finalmente, no cume do mundo das idéias, a superessência do Bem daria sustentação a todo o edifício das formas puras e incorpóreas. Princípio de conhecimento (do ponto de vista do sujeito) e de cognoscibilidade (do ponto de vista do objeto), o Bem exerce papel análogo ao que o Sol possui no plano sensível e material. Princípio de realidade — é ele que confere às coisas essência e existência, transmutando em estrutura real a tessitura inicialmente hipotética das idéias. Superessência é o absoluto irrelacionável e por isso mesmo indefinível: dele — como dos irracionais matemáticos — só se podem ter indicações aproximadas, como as que se obtêm de uma "justa medida". Do caráter indefinível do Bem necessariamente decorre um senso agudo da limitação

da palavra, que perpassa toda a obra platônica e está expresso particularmente no *Fedro* e na *Carta VII.*

A alegoria da caverna dramatiza a ascese do conhecimento, complementando o esquema da linha dividida. Descreve um prisioneiro que contempla, no fundo de uma caverna, os reflexos de simulacros que — sem que ele possa ver — são transportados à frente de um fogo artificial. Como sempre viu essas projeções de artefatos, toma-os por realidade e permanece iludido. A situação desmonta-se e inverte-se desde que o prisioneiro se liberta: reconhece o engano em que permanecera, descobre a "encenação" que até então o enganara e, depois de galgar a rampa que conduz à saída da caverna, pode lá fora começar a contemplar a verdadeira realidade. Aos poucos, ele, que fora habituado à sombra, vai podendo olhar o mundo real: primeiro através de reflexos — como o do céu estrelado refletido na superfície das águas tranqüilas —, até finalmente ter condições para olhar diretamente o Sol, fonte de toda luz e de toda realidade.

Essa alegoria de múltipla dimensão — pode ser vista tanto como fabulação da ascese religiosa, como da filosófica e científica — guarda ainda uma conotação política, que o contexto da *República* não permite negligenciar. Aquele que se liberta das ilusões e se eleva à visão da realidade é o que pode e deve governar para libertar os outros prisioneiros das sombras: é o filósofo-político, aquele que faz de sua sabedoria um instrumento de libertação de consciências e de justiça social, aquele que faz da procura da verdade uma arte de desprestidigitação, um desilusionismo.

O aspecto emocional que a alegoria da caverna ressalta no processo de conversão das consciências à luz também está apresentado no *Banquete.* A ascese ao mundo das idéias é aí descrita — particularmente no discurso que Sócrates atribui a Diotima de Mantinéia — como uma "ascese erótica". Eros desempenha em relação aos sentimentos e às emoções o mesmo papel de intermediário que as entidades matemáticas representam para a vida intelectual. Ele comanda a subida por via da atração que a beleza dos corpos exerce sobre os sentidos e remete, afinal, à contemplação do Belo supremo, o Belo em si.

A construção do conhecimento constitui, assim, no platonismo, uma conjugação de intelecto e emoção, de razão e vontade: a *episteme* é fruto de inteligência e de amor.

Cronologia

508 a.C. — A revolta popular liderada por Clístenes instaura a democracia em Atenas.

490-479 a.C. — Atenas toma parte nas guerras médicas (contra os persas).

460-430 a.C. — Período de apogeu de Atenas, no qual ocorre o governo de Péricles.

460 a.C. (aproximadamente) — Chega a Atenas o filósofo Anaxágoras de Clazômena, que, embora protegido por Péricles, afinal tem de deixar a cidade, devido às perseguições suscitadas por suas idéias, contrárias à religiosidade popular e oficial.

432 a.C. — Irrompe a guerra do Peloponeso: entre Atenas e Esparta.

428-427 a.C. — *Nasce Platão em Atenas.*

399 a.C. — Julgado pela Assembléia popular de Atenas, Sócrates é condenado a morrer bebendo cicuta.

388 a.C. (aproximadamente) — *Platão viaja: Magna Grécia (sul da Itália, Sicília); em Siracusa, conhece Dion, cunhado do tirano Dionísio I; convive com Euclides em Megara; vai a drene (onde toma ciência das pesquisas matemáticas de Teodoro) e visita o Egito.*

387 a.C. — *Platão funda, em Atenas, a Academia.*

367 a.C. — Morre Dionísio I, de Siracusa, sendo sucedido por seu filho Dionísio II. *Segunda viagem de Platão a Siracusa.*

361 a.C. — *Terceira viagem a Siracusa.*

348-347 a.C. — *Platão morre em Atenas.*

338 a.C. — Filipe da Macedônia conquista a Grécia, vitorioso na batalha de Queronéia.

Bibliografia

OBRAS COMPLETAS DE PLATÃO: Em Francês: *Collection Guillaume Budé,* Ed. Les Belles-Lettres, Paris, 1920. Em Inglês: *The Dialogues of Plato,* trad. de Benjamim Jowett, Oxford, 4.ª ed., 1953.

BRUN, JEAN: *Platon et l'Académie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

SCHUHL, PIERRE-MAXIME: *L'Oeuvre de Platon,* Hachette, Paris, 1954.

CHÁTELET, F.: *Platon,* Gallimard, 1965.

KOYRÉ, A.: *Introduction à Ia Lecture de Platon,* Gallimard, Paris, 1962.

SCHAERER, R.: *La Question Platonicienne,* Mémories de l'Université de Neuchâ-tel X, Neuchâtel Université, 1938.

ROBIN, L.: *Platon,* nova edição póstuma — com bibliografia atual — Paris, P.U.F., 1968.

Diès: *Autour de Platon I et II,* Beauchesne, Paris, 1927.

MILHAUD, G.: *Philosophes Géomètres de Ia Grèce,* Livro II Platão, Alcan, Paris, 1900.

MUGLER, C: *Platon et Ia Recherche Mathématique de son Époque,* Strasbourg-Zurich, 1948.

MICHEL, P. H.: *De Pythagoreà Euclide,* Belles-Lettres, Paris, 1950.

MOREAU, J.: *Le Sens du Platonisme,* Les Belles-Lettres, Paris, 1967.

Ross, DAVID: *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1953.

CHERNISS: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* John Hopkins Press, Baltimore, 1946.

TAYLOR, A. E.: *Plato,* Meridian Books, Nova York, 1956.

CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge,* Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres.

FIELD, G. C: *Plato and his Contemporaries,* Methuen, Londres, 1.ªed., 1930.

GOLDSCHMIDT, V.: *Les Dialogues de Platon,* Presses Universitaires de France, 1947.

GOLDSCHMIDT, V.: *A Religião de Platão,* Difusão Européia do Livro, 1970.

O BANQUETE

Tradução e Notas de José Cavalcante de Souza

Texto, tradução e notas

Para a presente tradução servi-me dos textos de J. Burnet, da Bibliotheca Oxoniensis (Oxford) e de L. Robin, da coleção "Les Belles Lettres". Como comecei a trabalhar com o primeiro, serviu-me ele naturalmente de primeiro fundamento, ao qual apliquei algumas lições do segundo, que é mais recente[1] e que oferece um aparato crítico bem mais rico. O confronto dessas duas excelentes edições possibilitou-me mesmo a apresentação de um terceiro texto, que representa uma tentativa de aproveitamento do que elas têm de melhor, e que espero poderá ser um dia aproveitado numa edição bilingüe. Na impossibilidade de o fazer agora, julgo todavia que não será de todo fora de interesse, sobretudo para a apreciação da tradução, prestar algum esclarecimento sobre a maneira como se preparam as edições modernas dos textos gregos.

O estabelecimento de um texto grego antigo é um trabalho à primeira vista altamente maçante, sem dúvida alguma árduo, mas afinal capaz de suscitar profundo interesse e mesmo empolgar o espírito de quem se disponha a abordá-lo. Um editor moderno encontra-se em face de várias edições anteriores, de uma profusão de manuscritos medievais, de alguns papiros e uma quantidade de citações de autores antigos. Tudo isso perfaz a tradição do texto que ele se dispõe a reapresentar. Numa extensão de dois mil e tantos anos, as vicissitudes da história fizeram-na seccionar-se em etapas com desenvolvimento próprio, sob o qual se dissimulam os sinais de sua continuidade. Assim, ele tem que levar em conta uma tradição antiga, uma tradição medieval e mesmo, podemos acrescentar, uma tradição moderna. Cada uma delas reclama um tratamento especial, a se efetuar todavia sempre em correlação com as demais.

[1] De 1929, enquanto que a de Burnet é de 1901. (N. do T.)

Os documentos que lhe vão servir de base são os da tradição medieval, os manuscritos. A quantidade destes é considerável para uma boa parte dos autores gregos, mas seu valor é naturalmente desigual. Impõe-se um trabalho de seleção e classificação em que se procure o liame perdido da tradição antiga, e em que portanto o testemunho dos papiros e das citações dos autores antigos podem muitas vezes ser de grande préstimo. Além desse cotejo precioso com os restos

da tradição antiga, muitas vezes ê a ciência da tradição moderna, iniciada com as primeiras edições do Renascimento, que corrige as insuficiências das duas tradições precedentes. Através dos dados e instrumentos de interpretação dessas três tradições ê que se exerce o esforço para reconstituir o texto que possa representar o mais possível o próprio texto de um autor dos séculos V ou IV, por exemplo, esforço capaz, como foi dito acima, de estimular poderosamente a curiosidade intelectual.

No que se refere a Platão[2], contam-se atualmente 150 manuscritos de suas obras. Sem dúvida, sua seleção e classificação já se encontra em estabelecimento mais ou menos definitivo, depois do trabalho sucessivo de vários editores e críticos, a partir do Renascimento. Á medida que se foram sucedendo as edições, foi-se elevando o número dos manuscritos consultados e colacionados, o que evidentemente complicava cada vez mais o trabalho crítico. Essa dificuldade culminou com a atividade extraordinária de Immanuel Bekker, que no começo do século XIX colacionou 77 manuscritos, sobre os quais baseou sua edição, provida de dois volumes de *Commentaria Critica*, aparecidos em 1923[3].

Os críticos e editores seguintes sentiram então a necessidade de simplificar o aparato crítico resultante de um tão grande acervo de documentos, que só poderia estorvar, em lugar de facilitar o seu uso proveitoso. Foi então que surgiu a idéia de remontar à origem dos manuscritos medievais e de, em função dessa origem, proceder à sua classificação. Tal projeto tomou logo a forma de uma procura do arquétipo, isto é, do manuscrito da tradição antiga do qual proviriam todos os manuscritos medievais. Em função do arquétipo foram os manuscritos agrupados em famílias, cujas características procurou-se explicar pelas várias lições que ele apresentava, em notas abaixo ou à margem do texto. As variantes do arquétipo denotariam, assim, que se tratava de uma edição erudita, e portanto representante das melhores correntes da tradição antiga do texto

[2] Todas as informações sobre o texto de Platão foram tiradas do belo livro de Alline, *Histoire du Texte de Platon,* Edouard Champion, 1915. (N. do T.)

[3] Essa edição é a vulgata dos aparatos críticos. V. Alline, *op.* cit., p. 317. (N. do T.)

platônico. Tais correntes estariam, desse modo, representadas pelas várias famílias de manuscritos medievais, e assim, por conseguinte, teríamos garantida a continuidade entre a tradição antiga e a moderna, aparentemente quebrada.

A luz dessa teoria foi possível a utilização metódica dos manuscritos. Agrupados em famílias, apenas os melhores, os mais representativos de cada uma delas foram tomados para colação e referência. De uma primeira destaca-se o Bodleianus 39, da Biblioteca de Oxford, também chamado Clarkianus, do nome do mineralogista inglês, Edw. D. Clarke, que o adquiriu juntamente com outros do mosteiro de Patmos, em começos do século XIX. Esse manuscrito data do fim do século IX ou do começo do seguinte, e contêm apenas o primeiro dos dois volumes que geralmente perfazem, nos manuscritos, as obras completas de Platão. Os aparatos críticos desde Schanz, um dos grandes estudiosos do texto platônico, assinalam-no com a sigla B. Uma segunda família tem dois principais representantes, que se complementam; o Parisinus gr. 1807 (sigla A), da mesma época que o Bodleianus, e que ao contrário deste tem apenas o segundo volume; e o Venetus, append. class. 4, n.° 1 (sigla T), da Biblioteca de S. Marcos de Veneza, que parece derivar-se do primeiro e data do fim do século XI ou começo do seguinte. Enfim, uma terceira família é representada pelo Vindobonensis 54, sup-plem.philo. gr. 7 (sigla W), que data provavelmente do século XII.

Qualquer outro manuscrito porventura utilizado no estabelecimento de um texto será sempre a título suplementar e como representante de uma tradição especial dentro de uma das três famílias acima referidas. Por exemplo, no caso do Banquete, *enquanto Burnet utiliza apenas os manuscritos B, T e W, Robin serve-se, além desses, do Vindobonensis 21 (sigla Y), cujas lições em parte se aproximam da tradição AT, em parte da de B. Ao lado desses manuscritos*[4]*, os nossos dois editores conferem também o Papyrus Oxyrhynchus n.° 843, que contém um texto integral do* Banquete, *a partir de 201 a 1. A esses textos de base acrescentam-se as citações dos autores antigos (que com o Papyrus Oxyrhynchus representam a tradição antiga, designada também de indireta pela crítica) e as correções dos críticos e editores modernos. É esse o material que figura num aparato crítico, condensado em algumas linhas abaixo do texto.*

[4] As correções que esses manuscritos apresentam são indicadas por Burnet com a letra minúscula (b, t, w) e por Robin com as mesmas maiúsculas, mas com o expoente ^{2} (B^2, T^2, W^2). (N. do T.)

As edições de Burnet e de Robin apresentam em seu texto muitas concordâncias. Ambas se efetuaram ao termo de uma longa evolução da crítica de texto, e em conseqüência trazem ambas um traço comum que as diferencia da maioria das edições do século XIX, e que é uma acentuada prudência na adoção das correções modernas, abundantes entre os editores do século anterior. O aparato crítico de ambas, particularmente o de Robin, bem mais rico a esse respeito, dá bem uma idéia disso. O texto de Robin, quanto à escolha das lições, parece mais conservador ainda que o de Burnet, mais respeitador da tradição dos manuscritos, o mesmo não ocorrendo porém quanto à pontuação do texto e à disposição dos parágrafos, que ele procura apresentar à moda dos livros modernos. Tal procedimento, justificável aliás diante da irregularidade que os manuscritos apresentam a este respeito — como aliás a tradição antiga —, se tem a vantagem da clareza, muitas vezes afeta o estilo ou mesmo o sentido de certas passagens do texto. A dissimulação do estilo é particularmente sensível aqui no Banquete, *nos discursos de Pausânias e de Alcibíades, em que uma pontuação moderna reduz os longos períodos do primeiro e disciplina as frases naturalmente desordenadas do segundo. Esse motivo levou-me afinal a conservar o texto de Burnet como base, embora adotando um maior número de lições de Robin.*

Em algumas dificuldades da tradução vali-me das traduções francesas de L. Robin ("Les Belles Lettres ") e de Emile Chambry (Edições Garnier), assim como em uns poucos casos da tradução latina de B. B. Hirschig, da coleção Didot. Todavia, cumpre-me declarar, com o risco embora de parecer incorrer em pecado de fatuidade, o prazer especial que me deu a versão direta do texto grego ao vernáculo, cujas genuínas possibilidades de expressão me parecem ofuscadas e ameaçadas no tradutor brasileiro de textos gregos e latinos pelo prestígio das grandes línguas modernas da cultura ocidental. É bem provável que a presente tradução nada tenha de excepcional, e que o seu autor, em muitos torneios de frases e em muita escolha de palavra, tenha sido vítima da falta de disciplina e de tradição que está porventura alegando nesse setor da nossa atividade intelectual. No entanto, em alguma passagem ele terá talvez acertado, e esse parco resultado poderá dar uma idéia do que seria uma reação especial nossa a um texto helênico, que conhecemos geralmente através da sensibilidade e da elucubração do francês, do inglês, do alemão, etc. Nossa língua tem necessariamente uma maleabilidade especial, uma peculiar distribuição do vocabulário, uma maneira própria de utilizar as imagens e de proceder às abstrações, e todos esses

aspectos da sua capacidade expressiva podem ser poderosamente estimulados pelo verdadeiro desafio que as qualidades de um texto grego muitas vezes representam para uma tradução. A linguagem filosófica sobretudo, e em particular a linguagem de Platão, oferece sob esse aspecto um vastíssimo campo para experiências dessa natureza. Alguns exemplos do Banquete *ilustram muito bem esse tipo especial de dificuldades que o tradutor pode encontrar e para as quais ele acaba muitas vezes recorrendo às notas explicativas. No entanto, se estas são inevitáveis numa tradução moderna, não é absolutamente inevitável que sejam as mesmas em todas as línguas modernas. Fazer com que se manifestasse nesta tradução justamente a diferença que acusa a reação própria e o caráter de nossa língua, eis o objetivo sempre presente do tradutor.*

Quanto às pequenas notas explicativas, dão elas naturalmente um rápido esclarecimento sobre nomes e fatos da civilização helênica aparecidos no contexto do Banquete, *mas o que elas almejam sobretudo é ajudar à compreensão desta obra platônica, ao mesmo tempo em seus trechos característicos e em seu conjunto. Alguns anos de ensino de literatura grega levaram-me à curiosa constatação da impaciência e desatenção com que uma inteligência moderna lê um diálogo platônico. Quem quiser por si mesmo tirar a prova disso, procure a uma primeira leitura resumir qualquer um desses diálogos, mesmo dos menores, e depois confira o seu resumo com uma segunda leitura. Foi a vontade de ajudar o leitor moderno nesse ponto que inspirou a maioria das notas.*

Finalmente devo assinalar que, não obstante a modéstia de conteúdo e de proporções deste trabalho, eu não teria sido capaz de efetuá-lo sem a constante orientação do Prof. Aubreton, cujas observações levaram-me a sucessivos retoques, particularmente na tradução e na confecção das notas. A ele, por conseguinte, quero deixar expressos, com a minha admiração, os mais sinceros agradecimentos.

J. C. de Souza

Apolodoro[1] e um Companheiro

APOLODORO

— Creio que a respeito do que que-reis saber não estou sem preparo. Com efeito, subia eu há pouco à cidade, vindo de minha casa em Falero[2], quando um conhecido atrás de mim avistou-me e de longe me chamou, exclamando em tom de brincadeira[3]: "Falerino! Eh, tu, Apolodoro! Não me esperas?" Parei e esperei. E ele disse-me: "Apolodoro, há pouco mesmo eu te procurava, desejando informar-me do encontro de Agatão, Sócrates, Alcibíades, e dos demais que então assistiram ao banquete[4], e saber dos seus discursos sobre o amor, como foram eles. Contou-mos uma outra pessoa que os tinha ouvido de Fênix, o filho de Filipe, e que disse que também tu sabias. Ele porém nada tinha de claro a dizer. Conta-me então, pois és o mais apontado a relatar as palavras do teu companheiro. E antes de tudo, continuou, dize-me se tu mesmo estiveste presente àquele encontro ou não." E eu respondi-lhe: "É muitíssimo provável que nada de claro te contou o teu narrador, se presumes que foi há pouco que se realizou esse encontro de que me falas, de modo a também eu estar presente. Presumo, sim, disse ele. De onde, ó Glauco?, tornei-lhe. Não sabes que há muitos anos Agatão não está na terra, e desde que eu freqüento Sócrates e tenho o cuidado de cada dia saber o que ele diz ou faz, ainda não se passaram três anos[5]? Anteriormente, rodando ao acaso e pensando que fazia alguma coisa, eu era mais miserável que qualquer outro, e não menos que tu agora, se crês que tudo se deve fazer de preferência à filosofia"[6]. "Não fiques zombando,

---

[1]O interlocutor de Sócrates não está só. (N. do T.)

[2] Porto de Atenas, ao sul do Pireu, a menos de 6 km da cidade. (N. do T.)

[3] A brincadeira consiste no tom solene da interpelação, dado pelo patronímico e pelo emprego do demonstrativo em vez do pronome pessoal. (N. do T.)

[4] Literalmente, jantar coletivo. Depois da refeição propriamente dita é que havia o simpósio, i.e., "bebida em conjunto", acompanhado das mais variadas diversões, entre as quais as competições literárias. (N. do T.)

[5] Entre a data da realização do banquete (v. infra 173a) e a da sua narração por Apolodoro medeiam portanto muitos anos. Tanto quanto um indício cronológico, essa notícia vale como uma curiosa ilustração da importância da memória na cultura da época. V. infra 173 b e cf. *Fédon,* 57a-b (N. do T.)

[6] O entusiasmo de Apolodoro, raiando o ridículo, constitui sem dúvida o primeiro traço do retrato que o *Banquete* nos dá de um Sócrates capaz de suscitar desencontradas adesões, e nesse sentido é uma hábil antecipação da atitude de Alcibíades, também ridícula, mas noutra perspectiva. Cf. infra 222 c-d (N. do T.)

tornou ele, mas antes dize-me quando se deu esse encontro". "Quando éramos crianças ainda, respondi-lhe, e com sua primeira tragédia. Agatão vencera o concurso[7], um dia depois de ter sacrificado pela vitória, ele e os coristas[8]. Faz muito tempo então, ao que parece, disse ele. Mas quem te contou? O próprio Sócrates? Não, por Zeus, respondi-lhe, mas o que justamente contou a Fênix. Foi um certo Aristodemo, de Cidateneão, pequeno, sempre descalço[9]; ele assistira à reunião, amante de Sócrates que era, dos mais fervorosos a meu ver. Não deixei todavia de interrogar o próprio Sócrates sobre a narração que lhe ouvi, e este me confirmou o que o outro me contara. Por que então não me contas-te? tornou-me ele; perfeitamente apropriado é o caminho da cidade a que falem e ouçam os que nele transitam."

E assim é que, enquanto caminhávamos, fazíamos nossa conversa girar sobre isso, de modo que, como disse ao início, não me encontro sem preparo. Se portanto é preciso que também a vós vos conte, devo fazê-lo. Eu, aliás, quando sobre filosofia digo eu mesmo algumas palavras ou as ouço de outro, afora o proveito que creio tirar, alegro-me ao extremo; quando, porém, se trata de outros assuntos, sobretudo dos vossos, de homens ricos e negociantes, a mim mesmo me irrito e de vós me apiedo, os meus companheiros, que pensais fazer algo quando nada fazeis. Talvez também vós me considereis infeliz, e creio que é verdade o que presumis; eu, todavia, quanto a vós, não presumo, mas bem sei.

COMPANHEIRO

— És sempre o mesmo, Apolodoro! Sempre te estás maldizendo, assim como aos outros; e me pareces que assim sem mais consideras a todos os outros infelizes, salvo Sócrates, e a começar por ti mesmo. Donde é que pegaste este apelido de mole, não sei eu; pois em tuas conversas és sempre assim, contigo e com os outros esbravejas, exceto com Sócrates.

APOLODORO

[7] Em 416, no arcontado de Eufemo. V. supra nota 5. (N. do T.)
[8] Os que formavam o coro de sua tragédia. (N. do T.)
[9] Tal como o próprio Sócrates (v. infra 174a). Sem dúvida, outra indicação do fascínio que Sócrates exercia sobre os amigos. (N do T.)

— Caríssimo, e é assim tão evidente que, pensando desse modo tanto de mim como de ti, estou eu delirando e desatinando?

COMPANHEIRO

— Não vale a pena, Apolodoro,

brigar por isso agora; ao contrário, o que eu te pedia, não deixes de fazê-lo; conta quais foram os discursos.

APOLODORO

— Foram eles em verdade mais ou menos assim. . . Mas antes é do começo, conforme me ia contando Aristodemo, que também eu tentarei contar-vos.

Disse ele que o encontrara Sócrates, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia; perguntou-lhe então onde ia assim tão bonito.

Respondeu-lhe Sócrates: — Ao jantar em casa de Agatão. Ontem eu o evitei, nas cerimônias da vitória, por medo da multidão; mas concordei em comparecer hoje. E eis por que me embelezei assim, a fim de ir belo à casa de um belo. E tu — disse ele — que tal te dispores a ir sem convite ao jantar?

— Como quiseres — tornou-lhe o outro.

— Segue-me, então — continuou Sócrates — e estraguemos o provérbio, alterando-o assim: "A festins de bravos[10], bravos vão livremente." Ora, Homero parece não só estragar mas até desrespeitar este provérbio; pois tendo feito de Agamenão um homem excepcionalmente bravo na guerra, e de Menelau um "mole lanceiro", no momento em que Agamenão fazia um sacrifício e se banqueteava, ele imaginou Menelau chegado sem convite, um mais fraco ao festim de um mais bravo.[11]

Ao ouvir isso o outro disse: — É provável, todavia, ó Sócrates, que não como tu dizes, mas como Homero, eu esteja para ir como um vulgar ao festim de um sábio, sem convite. Vê então, se me levas, o que deves dizer por mim, pois não concordarei em chegar sem convite, mas sim convidado por ti.

---

[10] *Ilíada,* XVII, 587, "de bravos" coincide com o nome do poeta Agatão, O provérbio homérico fica estragado, primeiramente por se subentender *de Agatão,* e também pelo fato de o próprio Sócrates se qualificar de bravo, contra o hábito de sua irônica modéstia. (N. do T.)

[11] A "mais fraco" e "mais bravo" correspondem no texto grego simplesmente os comparativos de "ruim" e "bom". Tal relação deixa-nos ver assim, sob a capa de uma crítica ao grande poeta o aspecto fundamental do pensamento de Sócrates, i.e., sua constante referência à idéia do **bem.** Outra indicação dramática, sem dúvida, e preludia a doutrina da atração universal do **bom** e do belo. V. infra 205d-e. (N. do T.)

— Pondo-nos os dois a caminho[12] — disse Sócrates — decidiremos o que dizer. Avante!

Após se entreterem em tais conversas, dizia Aristodemo, eles partem. Sócrates então, como que ocupando o seu espírito consigo mesmo, caminhava atrasado, e como o outro se detivesse para aguardá-lo, ele lhe pede que avance. Chegado à casa de Agatão, encontra a porta aberta e aí lhe ocorre, dizia ele, um incidente cômico. Pois logo vem-lhe ao encontro, lá de dentro, um dos servos, que o leva onde se reclinavam[13] os outros, e assim ele os encontra no momento de se servirem; logo que o viu, Agatão exclamou: — Aristodemo ! Em boa hora chegas para jantares conosco ! Se vieste por algum outro motivo, deixa-o para depois, pois ontem eu te procurava para te convidar e não fui capaz de te ver. Mas. . . e Sócrates, como é que não no-lo trazes?

— Voltando-me então — prosseguiu ele — em parte alguma vejo Sócrates a me seguir; disse-lhe eu então que vinha com Sócrates, por ele convidado ao jantar.

— Muito bem fizeste — disse Agatão; — mas onde está esse homem?

— Há pouco ele vinha atrás de mim; eu próprio pergunto espantado onde estaria ele.

— Não vais procurar Sócrates e trazê-lo aqui, menino[14]? — exclamou Agatão. — E tu, Aristodemo, reclina-te ao lado de Erixímaco.

Enquanto o servo lhe faz ablução para que se ponha à mesa, vem um outro anunciar: — Esse Sócrates retirou-se em frente dos vizinhos e parou; por mais que eu o chame não quer entrar.

— É estranho o que dizes — exclamou Agatão; — vai chamá-lo! E não mo largues!

Disse então Aristodemo: Mas não!

---

[12] Outra alteração de um verso homérico também tornado proverbial *(Ilíada,* X, 224), em que πρό ο τοΰ (= um pelo outro) é substituído por πρό οδοΰ (= a caminho). (N. do T.)

[13] Em longos divas, que geralmente comportavam dois convivas, às vezes três. (N. do T.)

[14] Agatão está falando a um servo, tal como muitas vezes um patrão entre nós fala com empregado. (N. do T.)

Deixai-o! É um hábito seu esse[15]: às vezes retira-se onde quer que se encontre, e fica parado. Virá logo porém, segundo creio. Não o incomodeis portanto, mas deixai-o.

— Pois bem, que assim se faça, se é teu parecer — tornou Agatão. — E vocês, meninos, atendam aos convivas. Vocês bem servem o que lhes apraz, quando ninguém os vigia, o que jamais fiz; agora portanto, como se também eu fosse por vocês convidado ao jantar, como estes outros, sirvam-nos a fim de que os louvemos.

— Depois disso — continuou Aristodemo — puseram-se a jantar, sem que Sócrates entrasse. Agatão muitas vezes manda chamá-lo, mas o amigo não o deixa. Enfim ele chega, sem ter demorado muito como era seu costume, mas exatamente quando estavam no meio da refeição. Agatão, que se encontrava reclinado sozinho no último leito[16], exclama: — Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia idéia que te ocorreu em frente de casa. Pois é evidente que a encontraste, e que a tens, pois não terias desistido antes.

Sócrates então senta-se e diz: — Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre[17] do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam.

---

[15] É curiosa essa explicação de um hábito socrático a amigos de Sócrates, tanto mais que, um pouco abaixo (dl-2), Agatão revela estar familiarizado com ele. Isso denuncia a ficção platônica, e em particular a intenção de sugerir desde já a. capacidade socrática para as longas concentrações de espírito, como a que Alcibíades contará em seu discurso (220c-d). (N. do T.)

[16] Os divas do banquete se dispunham em forma de uma ferradura. No extremo esquerdo ficava o anfitrião, que punha à sua direita o hóspede de honra. É o lugar que Agatão oferece a Sócrates. (N.doT.)

[17] Sem dúvida um processo de purificação da água. Aristófanes *(Vespas*, 701-702) refere-se ao mesmo processo, mas com relação ao óleo. (N.doT.)

— És um insolente, ó Sócrates — disse Agatão. — Quanto a isso, logo mais decidiremos eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz[18]; agora porém, primeiro apronta-te para o jantar.

— Depois disso — continuou Aristodemo — reclinou-se Sócrates e jantou como os outros; fizeram então libações e, depois dos hinos ao deus e dos ritos de costume, voltam-se à bebida. Pausânias então começa a falar mais ou menos assim: — Bem, senhores, qual o modo mais cômodo de bebermos? Eu por mim digo-vos que estou muito indisposto com a bebedeira de ontem, e preciso tomar fôlego — e creio que também a maioria dos senhores, pois estáveis lá; vede então de que modo poderíamos beber o mais comodamente possível.

Aristófanes disse então: — É bom o que dizes, Pausânias, que de qualquer modo arranjemos um meio de facilitar a bebida, pois também eu sou dos que ontem nela se afogaram.

Ouviu-os Erixímaco, o filho de Acúmeno, e lhes disse: — Tendes razão! Mas de um de vós ainda preciso ouvir como se sente para resistir à bebida; não é, Agatão?

— Absolutamente — disse este — também eu não me sinto capaz.

— Uma bela ocasião seria para nós, ao que parece — continuou Erixímaco — para mim, para Aristodemo, Fedro e os outros, se vós os mais capazes de beber desistis agora; nós, com efeito, somos sempre incapazes; quanto a Sócrates, eu o excetuo do que digo, que é ele capaz de ambas as coisas e se contentará com o que quer que fizermos[19]. Ora, como nenhum dos presentes parece disposto a beber muito vinho, talvez, se a respeito do que é a embriaguez eu dissesse o que ela é, seria menos desagradável. Pois para mim eis uma evidência que me veio da prática da medicina: é esse um mal terrível para os homens, a embriaguez; e nem eu próprio desejaria beber muito nem a outro eu o aconselharia, sobretudo a quem está com ressaca da véspera.

---

[18] Patrono dos concursos teatrais e deus do vinho, Dioniso é apropriadamente mencionado por Agatão como o árbitro natural da próxima competição entre os convivas, no simpósio propriamente dito. (N. do T.)

[19] A *οωφροσύνη* socrática, i.e., o domínio dos apetites e sentidos do corpo, resiste tanto à fadiga e à dor como ao prazer (v. infra 220a), :al como Platão queria que fossem os guardiães da sua cidade ideal. V. *República* III, 413d-e. iN. doT.)

— Na verdade — exclamou a seguir Fedro de Mirrinote[20] — eu costumo dar-te atenção, principalmente em tudo que dizes de medicina; e agora, se bem decidirem, também estes o farão. Ouvindo isso, concordam todos em não passar a reunião embriagados, mas bebendo cada um a seu bel-prazer[21].

— Como então — continuou Erixímaco — é isso que se decide, beber cada um quanto quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje; e que discursos — eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos.

Todos então declaram que lhes apraz e o convidam a fazer a proposição. Disse então Erixímaco: — O exórdio de meu discurso é como a Melanipa[22] de Eurípides; pois não é minha, mas aqui de Fedro a história que vou dizer. Fedro, com efeito, freqüentemente me diz irritado: — Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio[23]? Se queres, observa também os bons sofistas: a Hércules e a outros eles compõem louvores em prosa, como o excelente Pródico[24] — e isso é menos de admirar, que eu já me deparei com o livro de um sábio[25] em que o sal recebe um admirável elogio, por sua utilidade; e outras coisas desse tipo em grande número poderiam ser elogiadas; assim portanto, enquanto em tais ninharias despendem tanto esforço, ao Amor nenhum homem até o dia de hoje teve a coragem de celebrá-lo condignamente, a tal ponto é negligenciado um tão grande deus! Ora, tais palavras parece que Fedro as diz com razão. Assim, não só

[20] Um dos numerosos *demos* (no tempo de Heródoto 100), i.e., distritos em que se subdividia a população de Ática. (N. do T.)

[21] Geralmente o ουμποσάρχης, i.e., o chefe do simpósio, eleito pelos convivas, determinava o programa da bebida, fixando inclusive o grau de mistura do vinho a ser obrigatoriamente ingerido. V. infra 213e, 9-10. (N. do T.)

[22] *Melanipa, a Sábia,* tragédia perdida de Eurípedes, que também escreveu *Melanipa, a Prisioneira.* Erixímaco refere-se ao verso σύκ εμός *μϋσς εμης μητρός πάρα*(frag. 487 Wagner) : não é minha a história, mas de minha mãe. (N. do T.)

[23] Isto é, uma composição poética, consagrada exclusivamente ao louvor de um deus ou de um herói. Um elogio poético belíssimo, embora no espírito da tragédia, encontra-se no famoso 3º estásimo da *Antígona* de Sófocles, 783-800. (N. do T.)

[24] Natural de Ceos, nasceu por volta de 465. Preocupou-se especialmente com o estudo do vocabulário. No *Protágoras* (315d) Sócrates chama-o de Tântalo, aludindo ao seu tormento na procura da expressão exata. (N. do T.)

[25] O sábio em questão é talvez Polícrates, o mesmo autor do panfleto que justificava a condenação de Sócrates e que também escrevera peças retóricas de elogio à panela, aos ratos, aos seixos. (N. do T.)

eu desejo apresentar-lhe a minha quota[26] e satisfazê-lo como ao mesmo tempo, parece-me que nos convém, aqui presentes, venerar o deus. Se então também a vós vos parece assim, poderíamos muito bem entreter nosso tempo em discursos; acho que cada um de nós, da esquerda para a direita, deve fazer um discurso de louvor ao Amor, o mais belo que puder, e que Fedro deve começar primeiro, já que está na ponta e é o pai da idéia.

— Ninguém contra ti votará, ó Erixímaco — disse Sócrates. — Pois nem certamente me recusaria eu, que afirmo em nada mais ser entendido senão nas questões de amor, nem sem dúvida Agatão e Pausânias, nem tampouco Aristófanes, cuja ocupação é toda em torno de Dioniso e de Afrodite, nem qualquer outro destes que estou vendo aqui. Contudo, não é igual a situação dos que ficamos nos últimos lugares; todavia, se os que estão antes falarem de modo suficiente e belo, bastará. Vamos pois, que em boa sorte comece Fedro e faça o seu elogio do Amor.

Estas palavras tiveram a aprovação de todos os outros, que também aderiram às exortações de Sócrates. Sem dúvida, de tudo que cada um deles disse, nem Aristodemo se lembrava bem, nem por minha vez eu me lembro de tudo o que ele disse; mas o mais importante, e daqueles que me pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi o seu discurso.

Primeiramente, tal como agora estou dizendo, disse ele que Fedro começou a falar mais ou menos desse ponto, "que era um grande deus o Amor, e admirado entre homens e deuses, por muitos outros títulos e sobretudo por sua origem. Pois o ser entre os deuses o mais antigo é honroso, dizia ele, e a prova disso é que genitores do Amor não os há, e Hesíodo afirma que primeiro nasceu o Caos —

. . . e só depois Terra de largos seios, de tudo assento sempre certo, e Amor...[27]

Diz ele então[28] que, depois do Caos foram estes dois que nasceram, Terra e Amor. E Parmênides diz da sua origem *bem antes de todos os deuses pensou*[29] *em Amor.*

---

[26] Erixímaco vai atender à queixa de Fedro com a proposta de um concurso de discursos, ao qual ele logo se prontifica a dar sua parte (ë*pavov*) como se faz num piquenique, em que cada um traz uma parte da refeição coletiva. (N.doT.)

[27] Hesíodo, *Teogonia,* 116 ss. (N.doT.)

E com Hesíodo também concorda Acusilau[30]. Assim, de muitos lados se reconhece que Amor é entre os deuses o mais antigo. E sendo o mais antigo é para nós a causa dos maiores bens. Não sei eu, com efeito, dizer que haja maior bem para quem entra na mocidade do que um bom amante, e para um amante, do que o seu bem-amado. Aquilo que, com efeito, deve dirigir toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vivê-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, como o amor. A que é então que me refiro? À vergonha do que é feio e ao apreço do que é belo. Não é com efeito possível, sem isso, nem cidade nem indivíduo produzir grandes e belas obras. Afirmo eu então que todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse isto pelo bem-amado. E isso mesmo é o que também no amado nós notamos, que é sobretudo diante dos amantes que ele se envergonha, quando surpreendido em algum ato vergonhoso. Se por conseguinte algum meio ocorresse de se fazer uma cidade ou uma expedição de amantes e de amados, não haveria melhor maneira de a constituírem senão afastando-se eles de tudo que é feio e porfiando entre si no apreço à honra; e quando lutassem um ao lado do outro, tais soldados venceriam, por poucos que fossem, por assim dizer todos os homens[31]. Pois um homem que está amando, se deixou seu posto ou largou suas armas, aceitaria menos sem dúvida a idéia de ter sido visto pelo amado do que por todos os outros, e a isso preferiria muitas vezes morrer. E quanto a abandonar o amado ou não socorrê-lo em perigo, ninguém há tão ruim que o próprio Amor não o torne inspirado para a virtude, a ponto de ficar ele semelhante ao mais generoso de natureza; e sem mais rodeios, o que disse Homero "do ardor que a alguns heróis

---

[28] Alguns editores, entre os quais Burnet, acham que esse comentário de Fedro é ocioso, razão por que transferem para aqui a primeira frase de c (E com Hesíodo também concorda Acusilau . . .). Como pondera Robin, de fato ele está "dando uma lição", atitude perfeitamente conforme com a seriedade do seu espírito medíocre (N.doT.)

[29] Isto é, a deusa Justiça (Simpl. Fís. 39, 18 Diels). (N. do T.)

[30] Natural de Argos (século VI a.C), Acusilau escreveu várias genealogias de deuses e homens. (N.doT.)

[31] Se não é isso uma alusão ao batalhão sagrado dos tebanos, que se notabilizou em Leutras (371), uns dez anos depois da provável publicação do *Banquete,* é pelo menos um indício de que essa idéia já corria o mundo grego, originária de cidades dóricas. (N. do T.)

inspira o deus"[32], eis o que o Amor dá aos amantes, como um dom emanado de si mesmo.

E quanto a morrer por outro, só o consentem os que amam, não apenas os homens, mas também as mulheres. E a esse respeito a filha de Pélias, Alceste[33], dá aos gregos uma prova cabal em favor dessa afirmativa, ela que foi a única a consentir em morrer pelo marido, embora tivesse este pai e mãe, os quais ela tanto excedeu na afeição do seu amor que os fez aparecer como estranhos ao filho, e parentes apenas de nome; depois de praticar ela esse ato, tão belo pareceu ele não só aos homens mas até aos deuses que, embora muitos tenham feito muitas ações belas, foi a um bem reduzido número que os deuses concederam esta honra de fazer do Hades subir novamente sua alma, ao passo que a dela eles fizeram subir, admirados do seu gesto; é assim que até os deuses honram ao máximo o zelo e a virtude no amor. A Orfeu, o filho de Eagro, eles o fizeram voltar sem o seu objetivo, pois foi um espectro o que eles lhe mostraram da mulher a que vinha, e não lha deram, por lhes parecer que ele se acovardava, citaredo que era, e não ousava por seu amor morrer como Alceste, mas maquinava um meio de penetrar vivo no Hades[34]. Foi realmente por isso que lhe fizeram justiça, e determinaram que sua morte ocorresse pelas mulheres; não o honraram como a Aquiles, o filho de Tétis, nem o enviaram às ilhas dos bem-aventurados; que aquele, informado pela mãe de que morreria se matasse Heitor, enquanto que se o não matasse voltaria à pátria onde morreria velho, teve a coragem de preferir, ao socorrer seu amante Pátroclo e vingá-lo, não apenas morrer por ele mas sucumbir à sua morte; assim é que, admirados a mais não poder, os deuses excepcionalmente o honraram, porque em tanta conta ele tinha o amante. Que Esquilo sem dúvida fala à toa, quando afirma que Aquiles era amante de Pátroclo, ele que era mais belo não somente do

---

[32] Homero, *Ilíada*, X, 182 τώ δ εμπνευσε μενος γλαυκώπις Αδηνη = inspirou-lhe ardor (a Diomedes) Atena de olhos brilhantes; e XV, 262: ώς ειπών έμπνενσε μένος μέγα ποιμένι λαών assim tendo dito, inspirou um grande ardor no pastor de povos. (N.doT.)

[33] Casada com Admeto, rei de Feres, na Tessália, Alceste aceita morrer em lugar do esposo, quando os próprios pais deste se tinham recusado ao sacrifício. Mas pouco depois de sua morte, Hércules, hospedado por Admeto e informado do ocorrido, desce ao Hades e traz Alceste de volta. É o tema da bela tragédia de Eurípedes, que traz o nome da heroína. (N.doT.)

[34] Não é essa evidentemente a versão comum da lenda. Descendo ao Hades para trazer de volta sua querida Eurídice, Orfeu consegue convencer a própria Perséfone, rainha daquele reino, graças aos doces acentos de sua música. Mas esta lhe impõe uma condição: Orfeu não deve olhar para trás, enquanto não subir à região da luz. Já quase ao fim da jornada, porém, o músico duvida da sinceridade de Perséfone e olha para trás: logo sua amada desaparece, e para sempre. A lembrança constante de Eurídice faz-lhe esquecer as outras mulheres que, enciumadas, matam-no. (N. do T.)

que este como evidentemente do que todos os heróis, e ainda imberbe, e além disso muito mais novo, como diz Homero. Mas com efeito, o que realmente mais admiram e honram os deuses é essa virtude que se forma em torno do amor, porém mais ainda admiram-na e apreciam e recompensam quando é o amado que gosta do amante do que quando é este daquele. Eis por que a Aquiles eles honraram mais do que a Alceste, enviando-o às ilhas dos bem-aventurados.

Assim, pois, eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens[35], tanto em sua vida como após sua morte."

De Fedro foi mais ou menos este o discurso que pronunciou, no dizer de Aristodemo; depois de Fedro houve alguns outros de que ele não se lembrava bem, os quais deixou de lado, passando a contar o de Pausânias. Disse este: "Não me parece bela, ó Fedro, a maneira como nos foi proposto o discurso, essa simples prescrição de um elogio ao Amor. Se, com efeito, um só fosse o Amor, muito bem estaria; na realidade porém, não é ele um só; e não sendo um só, é mais acertado primeiro dizer qual o que se deve elogiar. Tentarei eu portanto corrigir este senão, e primeiro dizer qual o Amor que se deve elogiar, depois fazer um elogio digno do deus. Todos, com efeito, sabemos que sem Amor não há Afrodite. Se portanto uma só fosse esta, um só seria o Amor; como porém são duas, é forçoso que dois sejam também os Amores. E como não são duas deusas? Uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano[36], e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e de Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular. É forçoso então que também o Amor, coadjuvante de uma, se chame corretamente Pandêmio, o Popular, e o outro Urânio, o Celestial. Por conseguinte, é sem dúvida preciso louvar todos os deuses, mas o dom que a um e a outro coube deve-se procurar dizer. Toda ação, com efeito, é assim que se apresenta: em si mesma, enquanto simplesmente praticada, nem é bela nem feia. Por exemplo, o que

---

[35] Confrontar essa peroraçao com o final do discurso de Sócrates, particularmente 212a-b. O poder do amor, a virtude e a felicidade têm conteúdo diferente nos dois discursos. (N. do T.)

[36] Hesíodo, *Teogonia,* 188-206. Urano foi mundo por seu filho Zeus, e o esperma do seu Membro viril, atirado ao mar, espumou sobre as águas, donde se formou Afrodite. Em Homero, no entanto, essa deusa é filha de Zeus. e de Dione *(Ilíada,* V, 370). (N.doT.)

agora nós fazemos, beber, cantar, conversar, nada disso em si é belo, mas é na ação, na maneira como é feito, que resulta tal; o que é bela e corretamente feito fica belo, o que não o é fica feio. Assim é que o amar e o Amor não é todo ele belo e digno de ser louvado, mas apenas o que leva a amar belamente.

Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres[37] que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas o efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário. Trata-se com efeito do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho. O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho — e é este o amor aos jovens[38] — e depois é a mais velha[39], isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência. E ainda, no próprio amor aos jovens poder-se-iam reconhecer os que estão movidos exclusivamente por esse tipo de amor[40]; não amam eles, com efeito, os meninos, mas os que já começam a ter juízo, o que se dá quando lhes vêm chegando as barbas. Estão dispostos, penso eu, os que começam desse ponto, a amar para acompanhar toda a vida e viver em comum, e não a enganar e, depois de tomar o jovem em sua inocência e ludibriá-lo, partir à procura de outro. Seria preciso haver uma lei proibindo que se amassem os meninos, a fim de que não se perdesse na incerteza tanto esforço; pois é na verdade incerto o destino dos meninos, a que ponto do vício ou da virtude eles chegam em seu corpo e sua alma. Ora, se os bons amantes a si mesmos se impõem voluntariamente esta lei, devia-se também a estes amantes populares obrigá-los a lei

---

[37] Confrontar com 208 e, onde Sócrates encontra o grande sentido do amor normal à mulher, aqui especiosamente confundido como o tipo inferior do amor. (N.doT.)

[38] Muitos editores consideram esta frase uma glosa. (N. do T.)

[39] Na velhice domina a razão. Daí é que os amantes desse amor procuram os que já começam a ter juízo... (N. do T.)

[40] Confrontar com 210a-b. A progressão do amor, segundo Diotima, exige que o amante largue o amor violento de um só. (N. do T.)

semelhante, assim como, com as mulheres de condição livre[41], obrigamo-las na medida do possível a não manter relações amorosas. São estes, com efeito, os que justamente criaram o descrédito, a ponto de alguns ousarem dizer que é vergonhoso o aquiescer aos amantes; e assim o dizem porque são estes os que eles consideram, vendo o seu despropósito e desregramento, pois não é sem dúvida quando feito com moderação e norma que um ato, seja qual for, incorreria em justa censura.

Aliás, a lei do amor nas demais cidades é fácil de entender, pois é simples a sua determinação; aqui[42] porém ela é complexa. Em Elida, com efeito, na Lacedemônia, na Beócia, e onde não se saiba falar, simplesmente se estabeleceu que é belo aquiescer aos amantes, e ninguém, jovem ou velho, diria que é feio, a fim de não terem dificuldades, creio eu, em tentativas de persuadir os jovens com a palavra, incapazes que são de falar; na Jônia, porém, e em muitas outras partes é tido como feio, por quantos habitam sob a influência dos bárbaros. Entre os bárbaros, com efeito, por causa das tiranias, é uma coisa feia esse amor, justamente como o da sabedoria e da ginástica[43]; é que, imagino, não aproveita aos seus governantes que nasçam grandes idéias entre os governados, nem amizades e associações inabaláveis, o que justamente, mais do que qualquer outra coisa, costuma o amor inspirar. Por experiência aprenderam isto os tiranos[44] desta cidade; pois foi o amor de Aristogitão e a amizade de Harmódio que, afirmando-se, destruíram-lhes o poder. Assim, onde se estabeleceu que é feio o aquiescer aos amantes, é por defeito dos que o estabeleceram que assim fica, graças à ambição dos governantes e à covardia dos governados; e onde simplesmente se determinou que é belo, foi em conseqüência da inércia dos que assim estabeleceram. Aqui porém, muito mais bela que estas é a norma que se instituiu e, como eu disse, não é

---

[41] Isto é, não escravas. (N. do T.)

[42] Os manuscritos trazem a expressão "e na Lacedemônia" depois de "aqui", o que não concorda com a notória tendência dos lacedemônios ao homossexualismo. (N. do T.)

[43] Observar a expressão grega correspondente (φιλοσοφία καί ή φιλογυμνίαe) lembrar que os ginásios eram dos locais prediletos de Sócrates (cf. a introd. do *Cármides, Lisis, Laques*, etc). (N. do T.)

[44] Hípias e Hiparco, filhos de Pisístrato. Numa primeira conspiração em 514, ao que parece por -motivos pessoais, Hiparco foi assassinado, enquanto Armódio morria na luta e seu companheiro Aristogitão era condenado à morte. Quatro anos depois Hípias perdia o poder, vítima de uma nova conspiração (V. Tucídides, VI, 54). (N. do T.)

fácil de entender. A quem, com efeito, tenha considerado[45] que se diz ser mais belo amar claramente que às ocultas, e sobretudo os mais nobres e os melhores, embora mais feios que outros; que por outro lado o encorajamento dado por todos aos amantes é extraordinário e não como se estivesse a fazer algum ato feio, e se fez ele uma conquista parece belo o seu ato, se não, parece feio; e ainda, que em sua tentativa de conquista deu a lei ao amante a possibilidade de ser louvado na prática de atos extravagantes, os quais se alguém ousasse cometer em vista de qualquer outro objetivo e procurando fazer qualquer outra coisa fora isso, colheria as maiores censuras da filosofia[46] — pois se, querendo de uma pessoa ou obter dinheiro ou assumir um comando ou conseguir qualquer outro poder, consentisse alguém em fazer justamente o que fazem os amantes para com os amados, fazendo em seus pedidos súplicas e prosternações, e em suas juras protestando deitar-se às portas, e dispondo-se a subserviências a que se não sujeitaria nenhum servo, seria impedido de agir desse modo, tanto pelos amigos como pelos inimigos, uns incriminando-o de adulação e indignidade, outros admoestando-o e envergonhando-se de tais atos — ao amante porém que faça tudo isso acresce-lhe a graça, e lhe é dado pela lei que ele o faça sem descrédito, como se estivesse praticando uma ação belíssima; e o mais estranho é que, como diz o povo, quando ele jura, só ele tem o perdão dos deuses se perjurar, pois juramento de amor dizem que não é juramento, e assim tanto os deuses como os homens deram toda liberdade ao amante, como diz a lei daqui — por esse lado então poder-se-ia pensar que se considera inteiramente belo nesta cidade não só o fato de ser amante como também o serem os amados amigos dos amantes. Quando porém, impondo-lhes um pedagogo[47], os pais não permitem aos amados que conversem com os amantes, e ao pedagogo é prescrita essa ordem, e ainda os camaradas e amigos injuriam se vêem que tal coisa está ocorrendo, sem que a esses injuria-dores detenham os mais

---

[45] Essa subordinada, iniciando um longo período, não tem seqüência lógica com a sua principal, formulada em 183c (Poder-se-ia pensar que...). Mesmo à custa da clareza, preferimos conservar a mesma articulação ampla e irregular, a fim de permitir uma melhor apreciação do estilo do discurso, geralmente apontado como uma paródia de Isócrates. (N. do T.)

[46] Por que da filosofia? Vários críticos tentaram corrigir essa lição dos mss. Burnet apôs-lhe o óbelo da suspeita. No entanto, não se deve entender a palavra no seu conceito platônico, mas antes na acepção menos específica de cultura superior, tal como, por exemplo, a entendia Isócrates, um saber prático que incluía entre outras coisas o conhecimento das boas normas do cidadão. (N. do T.)

[47] É o escravo encarregado de acompanhar os jovens à palestra e à escola. (N. do T.)

velhos ou os censurem por estarem falando sem acerto, depois de por sua vez atentar a tudo isso, poderia alguém julgar ao contrário que se considera muito feio aqui esse modo de agir. O que há porém é, a meu ver, o seguinte: não é isso uma coisa simples, o que justamente se disse desde o começo, que não é em si e por si nem belo nem feio, mas se decentemente praticado é belo, se indecentemente, feio. Ora, é indecentemente quando é a um mau e de modo mau que se aquiesce, e decentemente quando é a um bom e de um modo bom. E é mau aquele amante popular, que ama o corpo mais que a alma; pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante[48]. Com efeito, ao mesmo tempo que cessa o viço do corpo, que era o que ele amava, "alça ele o seu vôo"[49], sem respeito a muitas palavras e promessas feitas. Ao contrário," o amante do caráter, que é bom, é constante por toda a vida, porque se fundiu com o que é constante. Ora, são esses dois tipos de amantes que pretende a nossa lei provar bem e devidamente, e que a uns se aquiesça e dos outros se fuja. Por isso é que uns ela exorta a perseguir e outros a evitar, arbitrando e aferindo qual é porventura o tipo do amante e qual o do amado. Assim é que, por esse motivo, primeiramente o se deixar conquistar é tido como feio, a fim de que possa haver tempo, que bem parece o mais das vezes ser uma excelente prova; e depois o deixar-se conquistar pelo dinheiro e pelo prestígio político é tido como feio, quer a um mau trato nos assustemos sem reagir, quer beneficiados em dinheiro ou em sucesso político não os desprezemos; nenhuma dessas vantagens, com efeito, parece firme ou constante, fora o fato de que delas nem mesmo se pode derivar uma amizade nobre. Um só caminho então resta à nossa norma, se deve o bem-amado decentemente aquiescer ao amante. É com efeito norma entre nós que, assim como para os amantes, quando um deles se presta a qualquer servidão ao amado, não é isso adulação nem um ato censurável, do mesmo modo também só outra única servidão voluntária resta, não sujeita a censura: a que se aceita pela virtude. Na verdade, estabeleceu-se entre nós que, se alguém quer servir a um outro por julgar que por ele se tornará melhor, ou em

---

[48] Uma longínqua antecipação da idéia desenvolvida plenamente em 207d-208b. (N. do T.)

[49] Expressão homérica *(Ilíada*, II, 71), aplicada a Oneiros, o sonho personificado, que veio a Agamenão. (N. do T.)

sabedoria ou em qualquer outra espécie de virtude, também esta voluntária servidão não é feia nem é uma adulação[50]. É preciso então congraçar num mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens e a do amor ao saber e às demais virtudes, se deve dar-se o caso de ser belo o aquiescer o amado ao amante. Quando com efeito ao mesmo ponto chegam amante e amado, cada um com a sua norma, um servindo ao amado que lhe aquiesce, em tudo que for justo servir, e o outro ajudando ao que o está tornando sábio e bom, em tudo que for justo ajudar, o primeiro em condições de contribuir para a sabedoria e demais virtudes, o segundo em precisão de adquirir para a sua educação e demais competência, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante e em mais nenhuma outra ocasião. Nesse caso, mesmo o ser enganado não é nada feio; em todos os outros casos porém é vergonhoso, quer se seja enganado, quer não. Se alguém com efeito, depois de aquiescer a um amante, na suposição de ser este rico e em vista de sua riqueza, fosse a seguir enganado e não obtivesse vantagens pecuniárias, por se ter revelado pobre o amante, nem por isso seria menos vergonhoso; pois parece tal tipo revelar justamente o que tem de seu, que pelo dinheiro ele serviria em qualquer negócio a qualquer um, e isso não é belo. Pela mesma razão, também se alguém, tendo aquiescido a um amante considerado bom, e para se tornar ele próprio melhor através da amizade do amante, fosse a seguir enganado, revelada a maldade daquele e sua carência de virtude, mesmo assim belo[51] seria o engano; pois também nesse caso parece este ter deixado presente sua própria tendência: pela virtude e por se tornar melhor, a tudo ele se disporia em favor de qualquer um, e isso é ao contrário o mais belo de tudo; assim, em tudo por tudo é belo aquiescer em vista da virtude. Este é o amor da deusa celeste, ele mesmo celeste e de muito valor para a cidade e os cidadãos, porque muito esforço ele obriga a fazer pela virtude tanto ao próprio amante como ao amado; os outros porém são todos da outra deusa, da popular. É

---

[50] Todo esse detalhe dos casos feios do amor é ao mesmo tempo característico do realismo prático de Pausânias e revela o que para ele é também conteúdo da filosofia. (N. do T.)

[51] Paradoxo tipicamente retórico, bem encaixado na argumentação, e aparentemente resultando em louvor da virtude — a virtude enganada. Para Sócrates porém o engano, uma falta de sabedoria, é, portanto, uma falta de virtude e como tal não é belo. (N. do T.)

essa, ó Fedro, concluiu ele, a contribuição que, como de improviso [52], eu te apresento sobre o Amor".

Na pausa[53] de Pausânias — pois assim me ensinam os sábios a falar, em termos iguais — disse Aristodemo que devia falar Aristófanes, mas tendo-lhe ocorrido, por empanturramento ou por algum outro motivo, um acesso de soluço, não podia ele falar; mas disse ele ao médico Erixímaco, que se reclinava logo abaixo dele: — Ó Erixímaco, és indicado para ou fazer parar o meu soluço ou falar em meu lugar, até que eu possa parar com ele. E Erixímaco respondeu-lhe:

— Farei as duas coisas: falarei em teu lugar e tu, quando acabares com isso, no meu. E enquanto eu estiver falando, vejamos se, retendo tu o fôlego por muito tempo, quer parar o teu soluço; senão, gargareja com água. Se então ele é muito forte, toma algo com que possas cocar o nariz e espirra; se fizeres isso duas ou três vezes, por mais forte que seja, ele cessará. — Não começarás primeiro o teu discurso, disse Aristófanes; que eu por mim é o que farei.

Disse então Erixímaco: "Parece-me em verdade ser necessário, uma vez que Pausânias, apesar de se ter lançado bem ao seu discurso, não o rematou convenientemente, que eu deva tentar pôr-lhe um remate. Com efeito, quanto a ser duplo o Amor, parece-me que foi uma bela distinção; que porém não está ele apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e por assim dizer em todos os seres é o que creio ter constatado pela prática da medicina, a nossa arte; grande e admirável é o deus, e a tudo se estende ele, tanto na ordem das coisas humanas como entre as divinas. Ora, eu começarei pela medicina a minha fala, a fim de que também homenageemos a arte[54]. A natureza dos corpos, com efeito, comporta esse duplo Amor; o sadio e o mórbido são cada um reconhecidamente um estado diverso e dessemelhante, e o

[52] Num concurso improvisado essa indicação inútil seria estranha se não fosse entendida como uma alusão irônica ao repertório de lugares-comuns fornecido pelo ensino formal da retórica. (N. do T.)

[53] expressão grega é Ιαυσανίου παυοαμένου, que na boca de Apolodoro é como um eco dos desenvolvimentos simétricos e dos paralelismos (ισα λενα)do discurso de Pausânias. (N. do T.)

[54] A arte por excelência para esse médico, isto é, a medicina. A palavra τέχνη indica geralmente uma determinada atividade disciplinada e orientada por um corpo de preceitos e princípios. Assim, a medicina era também uma arte. (N. do T.)

dessemelhante deseja e ama o dessemelhante[55]. Um portanto é o amor no que é sadio, e outro no que é mórbido. E então, assim como há pouco Pausânias dizia que aos homens bons é belo aquiescer, e aos intemperantes é feio, também nos próprios corpos, aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo o aquiescer e se deve, e a isso é que se dá o nome de medicina, enquanto que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar, se se vai ser um técnico. É com efeito a medicina, para falar em resumo, a ciência dos fenômenos de amor, próprios ao corpo, no que se refere à repleção e à evacuação, e o que nestes fenômenos reconhece o belo amor e o feio é o melhor médico; igualmente, aquele que faz com que eles se transformem, de modo a que se adquira um em vez do outro, e que sabe tanto suscitar amor onde não há mas deve haver, como eliminar quando há, seria um bom profissional. É de fato preciso ser capaz de fazer com que os elementos mais hostis no corpo fiquem amigos e se amem mutuamente. Ora, os mais hostis são os mais opostos, como o frio ao quente, o amargo ao doce, o seco ao úmido, e todas as coisas desse tipo; foi por ter entre elas suscitado amor e concórdia que o nosso ancestral Asclépio, como dizem estes poetas aqui[56] e eu acredito, constituiu a nossa arte. A medicina portanto, como estou dizendo, é toda ela dirigida nos traços deste deus, assim como também a ginástica e a agricultura; e quanto à música, é a todos evidente, por pouco que se lhe preste atenção, que ela se comporta segundo esses mesmos princípios, como provavelmente parece querer dizer Heráclito, que aliás em sua expressão não é feliz. O um, diz ele com efeito, "discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como numa harmonia de arco e lira"[57]. Ora, é grande absurdo dizer que uma harmonia está discordando ou resulta do que ainda está discordando[58]. Mas talvez o que ele queria dizer era o seguinte, que do agudo e do grave, antes discordantes e posteriormente combinados, ela resultou, graças à arte

---

[55] O contexto manda interpretar a frase de Erixímaco assim: o mórbido (dessemelhante do sadio) ama o mórbido (dessemelhante do sadio) e vice-versa. No entanto, em d 4 infra, há uma transição, que não fica muito clara, para a idéia de atração (identificada ao amor por Erixímaco) dos contrários no organismo. Tal idéia é atribuída ao médico Alcmeão de Crotona (fr. 4 Diels), do começo do século V. (N. do T.)

[56] Erixímaco refere-se a Aristófanes e Agatão. Asclépio, filho de Apoio e da mortal Coronis, da Tessália, é o herói patrono da medicina.(N. do T.)

[57] Fr. 51, Diels. (N. do T.)

[58] No entanto, é bem isso o que Heráclito quer dizer, e não há realmente uma expressão infeliz da sua parte. Convém lembrar que a riqueza de particípios na língua grega, e em particular a nítida distinção entre o particípio aoristo (pretérito) e o particípio presente, não lhe permitiriam perpetrar a confusão 'que Erixímaco lhe atribui. (N. do T.)

musical. Pois não é sem dúvida do agudo e do grave ainda em discordância que pode resultar a harmonia; a harmonia é consonância, consonância é uma certa combinação — e combinação de discordantes, enquanto discordam, é impossível, e inversamente o que discorda e não combina é impossível harmonizar — assim como também o ritmo, que resulta do rápido e do lento, antes dissociados e depois combinados. A combinação em todos esses casos, assim como lá foi a medicina, aqui é a música que estabelece, suscitando[59] amor e concórdia entre uns e outros; e assim, também a música, no tocante à harmonia e ao ritmo, é ciência dos fenômenos amorosos. Aliás, na própria constituição de uma harmonia e de um ritmo não é nada difícil reconhecer os sinais do amor, nem de algum modo[60] há então o duplo amor; quando porém for preciso utilizar para o homem uma harmonia ou um ritmo, ou fazendo-os, o que chamam composição, ou usando corretamente da melodia e dos metros já constituídos, o que se chamou educação, então é que é difícil e que se requer um bom profissional. Pois de novo revém a mesma idéia, que aos homens moderados, e para que mais moderados se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o belo, o celestial, o Amor da musa Urânia; o outro, o de Polímnia[61], é o popular, que com precaução se deve trazer àqueles a quem se traz, a fim de que se colha o seu prazer sem que nenhuma intemperança ele suscite, tal como em nossa arte é uma importante tarefa o servir-se convenientemente dos apetites da arte culinária, de modo a que sem doença se colha o seu prazer. Tanto na música então, como na medicina e em todas as outras artes, humanas e divinas, na medida do possível, deve-se conservar um e outro amor; ambos com efeito nelas se encontram. De fato, até a constituição das estações do ano está repleta desses dois amores, e

[59] E assim a arte acaba sendo criadora do amor, e este um mero produto. Erixímaco parece não perceber as dificuldades que encerra a relação desses dois elementos, cuja conceituação rigorosa não lhe importa muito, e continua a fazer com as outras artes o que fez com a medicina e a música. (N. do T.)

[60] Essa expressão trai a habilidade retórica do cientista orador: depois de afirmar que há dois tipos de amor no organismo (v. nota 55), Erixímaco passa a falar da saúde como o equilíbrio (isto é, concórdia, amor) dos contrários, e do mesmo modo da harmonia dos sons, sem evidentemente referir-se ao que seria, por exemplo, o resultado do amor de contrários mórbidos. Aqui, porém, no momento de referir-se à utilização humana da harmonia, reaparece-lhe a idéia do bom e do mau amor que é preciso discernir e que justifica ou não o aquiescimento do bem-amado ao amante...(N. do T.)

[61] Padroeira da poesia lírica. Ao contrário de Pausânias, Erixímaco associou o amor às Musas e não a Afrodite, o que está de acordo com O caráter que seu discurso lhe empresta: o de uma força de aglutinação universal, suscetível de ser tratada pela arte. Em lugar de Afrodite Pandêmia, ele imaginou a Musa da poesia lírica, a poesia dos sentimentos pessoais e das paixões (N. do T.)

quando se tomam de um moderado amor um pelo outro os contrários de que há pouco eu falava, o quente e o frio, o seco e o úmido, e adquirem uma harmonia e uma mistura razoável, chegam trazendo bonança e saúde aos homens, aos outros animais e às plantas, e nenhuma ofensa fazem; quando porém é o Amor casado com a violência que se torna mais forte nas estações do ano, muitos estragos ele faz, e ofensas. Tanto as pestes, com efeito, costumam resultar de tais causas, como também muitas e várias doenças nos animais como nas plantas; geadas, granizos e alforras resultam, com efeito, do excesso e da intemperança mútua de tais manifestações do amor, cujo conhecimento nas translações dos astros e nas estações do ano chama-se astronomia. E ainda mais, não só todos os sacrifícios, como também os casos a que preside a arte divinatória — e estes são os que constituem o comércio recíproco dos deuses e dos homens — sobre nada mais versam senão sobre a conservação e a cura[62] do Amor. Toda impiedade, com efeito, costuma advir, se ao Amor moderado não se aquiesce nem se lhe tributa honra e respeito em toda ação, e sim ao outro, tanto no tocante aos pais, vivos e mortos, quanto aos deuses; e foi nisso que se assinou à arte divinatória o exame dos amores e sua cura, e assim é que por sua vez é a arte divinatória produtora[63] de amizade entre deuses e homens, graças ao conhecimento de todas as manifestações de amor que, entre os homens, se orientam para a justiça divina e a piedade.

Assim, múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo o Amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça, entre nós como entre os deuses, é o que tem o máximo poder e toda felicidade nos prepara, pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses. Em conclusão, talvez também eu, louvando o Amor, muita coisa estou deixando de lado, não todavia por minha vontade. Mas se algo omiti, é tua tarefa, ó Aristófanes, completar; ou se um outro modo tens em mente de elogiar o deus, elogia-o, uma vez que o teu soluço já o fizeste cessar."

---

[62] A assimilação das outras artes à medicina tornou-se tão completa que o Amor é considerado como uma afecção como as outras doenças. (N. do T.)

[63] V. supra nota 59.

Tendo então tomado a palavra, continuou Aristodemo, disse Aristófanes: — Bem que cessou! Não todavia, é verdade, antes de lhe ter eu aplicado o espirro, a ponto de me admirar que a boa ordem do corpo requeira tais ruídos e comichões como é o espirro; pois logo o soluço parou, quando lhe apliquei o espirro.

E Erixímaco lhe disse: — Meu bom Aristófanes, vê o que fazes. Estás a fazer graça, quando vais falar, e me forças a vigiar o teu discurso, se porventura vais dizer algo risível, quando te é permitido falar em paz.

Aristófanes riu e retomou: — Tens razão, Erixímaco! Fique-me o dito pelo não dito. Mas não me vigies, que eu receio, a respeito do que vai ser dito, que seja não engraçado o que vou dizer — pois isso seria proveitoso e próprio da nossa musa — mas ridículo[64].

— Pois sim! — disse o outro — lançada a tua seta, Aristófanes, pensas em fugir; mas toma cuidado e fala como se fosses prestar contas. Talvez todavia, se bem me parecer, eu te largarei.

"Na verdade, Erixímaco, disse Aristófanes, é de outro modo que tenho a intenção de falar, diferente do teu e do de Pausanias. Com efeito, parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor, que se o percebessem, os maiores templos e altares lhe preparariam, e os maiores sacrifícios lhe fariam, não como agora que nada disso há em sua honra, quando mais que tudo deve haver. É ele com efeito o deus mais amigo do homem, protetor e médico desses males, de cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano. Tentarei eu portanto iniciar-vos[65] em seu poder, e vós o ensinareis aos outros. Mas é preciso primeiro aprenderdes a natureza humana e as suas vicissitudes. Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro,

---

[64] De fato seu discurso é engraçadíssimo. A precaução de Aristófanes faz lembrar o tom e a função de uma parábase, na comédia antiga, onde o poeta, pela voz do coro, explica-se a respeito de sua peça. V. *Os Cavaleiros*, 515-516, e 541-545, onde se sente a mesma nota de prudência que aqui. Além desse traço de verossimilhança dramática, Platão estaria insinuando uma alusão à insuficiência da arte de Aristófanes, que não tem domínio de seus próprios recursos, dependente que é de uma inspiração. (N. do T.)

[65] A palavra é própria da linguagem dos Mistérios. Aristófanes não vai explicar as virtudes do Amor, como os dois oradores precedentes, mas tentará o acesso direto à sua natureza, como numa iniciação. (N. do T.)

comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça[66] era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. Eram por conseguinte de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; mas voltaram-se contra os deuses, e o que diz Homero de Efialtes e de Otes[67] é a eles que se refere, a tentativa de fazer uma escalada ao céu, para investir contra.os deuses. Zeus então e os demais deuses puseram-se a deliberar sobre o que se devia fazer com eles, e embaraçavam-se; não podiam nem matá-los e, após fulminá-los como aos gigantes, fazer desaparecer-lhes a raça — pois as honras e os templos que lhes vinham dos homens desapareceriam — nem permitir-lhes que continuassem na impiedade. Depois de laboriosa reflexão, diz Zeus: "Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem

---

[66] Cf. Empédocles, fr. 62, vs. 4(Diels) ουλοφνείς μεν πρώτα τυμοί χθονός έξανέτ ελον primeiro, tipos inteiriços surgiram da terra. (N. do T.)

[67] Os dois gigantes que tentaram pôr sobre o Olimpo o monte Ossa e sobre este o Pelião, a fim de atingirem o céu e destronarem Zeus. V. *Odisséia,* XI, 307-320. (N. do T.)

tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. Se ainda pensarem em arrogância e não quiserem acomodar-se, de novo, disse ele, eu os cortarei em dois, e assim sobre uma só perna eles andarão, saltitando." Logo que o disse pôs-se a cortar os homens em dois, como os que cortam as sorvas[68] para a conserva, ou como os que cortam ovos com cabelo; a cada um que cortava mandava Apoio voltar-lhe o rosto e a banda do pescoço para o lado do corte, a fim de que, contemplando a própria mutilação, fosse mais moderado o homem, e quanto ao mais ele também mandava curar. Apoio torcia-lhes o rosto, e repuxando a pele de todos os lados para o que agora se chama o ventre, como as bolsas que se entrouxam, ele fazia uma só abertura e ligava-a firmemente no meio do ventre, que é o que chamam umbigo. As outras pregas, numerosas, ele se pôs a polir, e a articular os peitos, com um instrumento semelhante ao dos sapateiros quando estão polindo na forma as pregas dos sapatos; umas poucas ele deixou, as que estão à volta do próprio ventre e do umbigo, para lembrança da antiga condição. Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, a que ficava procurava outra e com ela se enlaçava, quer se encontrasse com a metade do todo que era mulher — o que agora chamamos mulher — quer com a de um homem; e assim iam-se destruindo. Tomado de compaixão, Zeus consegue outro expediente, e lhes muda o sexo para a frente — pois até então eles o tinham para fora, e geravam e reproduziam não um no outro, mas na terra[69], como as cigarras; pondo assim o sexo na frente deles fez com que através dele se processasse a geração um no outro, o macho na fêmea, pelo seguinte, para que no enlace, se fosse um homem a encontrar uma mulher, que ao mesmo tempo gerassem e se fosse constituindo a raça, mas se fosse um homem

[68] Emile Chambry (Platon, *Oeuvres completes*, III, p. 577, Garnier) cita o seguinte texto de Varrão: "Putant manere sorba quidam dissecta et in sole macerata, ut pira, et sorba per se ubi-cumque sint posita, in árido facile durare" *(Dere rústica,* L, 60). (N. do T.)

[69] No mito do Político (271a). Platão refere-se a essa geração da terra, e Aristófanes nas *Nuvens* (vs. 853) alude sem dúvida a essa idéia. (N.doT.)

com um homem, que pelo menos houvesse saciedade em seu convívio e pudessem repousar, voltar ao trabalho e ocupar-se do resto da vida. É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana. Cada um de nós portanto é uma téssera complementar[70] de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento. Por conseguinte, todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chamava andrógino, gostam de mulheres, e a maioria dos adultérios provém deste tipo, assim como também todas as mulheres que gostam de homens e são adúlteras, é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres e as amiguinhas provêm deste tipo. E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso. Dizem alguns, é verdade, que eles são despudorados, mas estão mentindo; pois não é por despudor que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante. Uma prova disso é que, uma vez amadurecidos, são os únicos que chegam a ser homens para a política[71], os que são desse tipo. E quando se tornam homens, são os jovens que eles amam, e a casamentos e procriação naturalmente eles não lhes dão atenção, embora por lei a isso sejam forçados, mas se contentam em passar a vida um com o outro, solteiros. Assim é que, em geral, tal tipo torna-se amante e amigo do amante, porque está sempre acolhendo o que lhe é aparentado. Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um

---

[70] No grego σύμβολον (de συμβάλεω, juntar, fazer conjunto). Era um cubo ou um osso que se repartia entre dois hóspedes, como sinal de um compromisso. Transmitindo-se aos descendentes de ambos, podiam estes conferir os seus "símbolos" e ter assim a prova de antigos liames de hospitalidade. (N. do T.)

[71] A sátira mordaz aos homossexuais completa-se habilmente com a sua identificação com os políticos. Comparar essa passagem com 184 a-7. (N.doT.)

pequeno momento. E os que continuam um com o outro pela vida afora são estes, os quais nem saberiam dizer o que querem que lhes venha da parte de um ao outro. A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual[72], e que é porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse; ao contrário, que uma coisa quer a alma de cada um, é evidente, a qual coisa ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas. Se diante deles, deitados no mesmo leito, surgisse Hefesto[73] e com seus instrumentos lhes perguntasse: Que é que quereis, ó homens, ter um do outro?, e se, diante do seu embaraço, de novo lhes perguntasse: Porventura é isso que desejais, ficardes no mesmo lugar o mais possível um para o outro, de modo que nem de noite nem de dia vos separeis um do outro? Pois se é isso que desejais, quero fundir-vos e forjar-vos numa mesma pessoa, de modo que de dois vos torneis um só e, enquanto viverdes, como uma só pessoa, possais viver ambos em comum, e depois que morrerdes, lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum; mas vede se é isso o vosso amor, e se vos contentais se conseguirdes isso. Depois de ouvir essas palavras, sabemos que nem um só diria que não, ou demonstraria querer outra coisa, mas simplesmente pensaria ter ouvido o que há muito estava desejando, sim, unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só. O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; é portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor. Anteriormente, como estou dizendo, nós éramos um só, e agora é que, por causa da nossa injustiça, fomos separados pelo deus, e como o foram os árcades pelos lacedemônios[74]; é de temer então, se não formos moderados para com os deuses, que de novo sejamos fendidos em dois, e perambulemos tais quais os que nas esteias estão talhados de perfil, serrados na linha do nariz, como os ossos que se fendem[75]. Pois bem, em vista dessas eventualidades todo homem deve a todos

---

[72] Observar a facilidade com que o discurso muda de tom, atingindo aqui um lirismo saudável que permite a eclosão de uma idéia importante nessa sucessão dialética dos discursos: a de que o sentimento amoroso não é exclusivamente sexual. (N. do T.)

[73] O deus do fogo e da metalurgia, o Vulcano latinos. (N. do T.)

[74] Em 385 os lacedemônios destruíram a cidade de Mantinéia, na Arcádia, e dispersaram seus habitantes por várias povoações (Xenofonte, V, 2, 1). É o que Os gregos chamavam de διοικωμός , o contrário de uma colonização, isto é, um συνκιομος . Notar que o diálogo se passa em 416 (v. supra nota 7). O anacronismo é gritante. (N. do T.)

[75] Justamente um dos tipos (λίσπαι) dos "símbolos", referidos acima, n. 70. (N. do T.)

exortar à piedade para com os deuses, a fim de que evitemos uma e alcancemos a outra, na medida em que o Amor nos dirige e comanda. Que ninguém em sua ação se lhe oponha — e se opõe todo aquele que aos deuses se torna odioso — pois amigos do deus e com ele reconciliados descobriremos e conseguiremos o nosso próprio amado, o que agora poucos fazem. E que não me suspeite Erixímaco, fazendo comédia de meu discurso, que é a Pausânias e Agatão que me estou referindo — talvez também estes se encontrem no número desses e são ambos de natureza máscula — mas eu no entanto estou dizendo a respeito de todos, homens e mulheres, que é assim que nossa raça se tornaria feliz, se plenamente realizássemos o amor, e o seu próprio amado cada um encontrasse, tornado à sua primitiva natureza. E se isso é o melhor, é forçoso que dos casos atuais o que mais se lhe avizinha é o melhor, e é este o conseguir um bem-amado de natureza conforme ao seu gosto; e se disso fôssemos glorificar o deus responsável, merecidamente glorificaríamos o Amor, que agora nos é de máxima utilidade, levando-nos ao que nos é familiar, e que para o futuro nos dá as maiores esperanças, se formos piedosos para com os deuses, de restabelecer-nos em nossa primitiva natureza e, depois de nos curar, fazer-nos bem-aventurados e felizes.

Eis, Erixímaco, disse ele, o meu discurso sobre o Amor, diferente do teu. Conforme eu te pedi, não faças comédia dele, a fim de que possamos ouvir também os restantes, que dirá cada um deles, ou antes cada um dos dois; pois restam Agatão e Sócrates."

— Bem, eu te obedecerei — tornou-lhe Erixímaco; — e com efeito teu discurso foi para mim de um agradável teor. E se por mim mesmo eu não soubesse que Sócrates e Agatão são terríveis nas questões do amor, muito temeria que sentissem falta de argumentos, pelo muito e variado que se disse; de fato porém eu confio neles.

Sócrates então disse: — É que foi bela, ó Erixímaco[76], tua competição! Se porém ficasses na situação em que agora estou, ou melhor, em que estarei, depois que Agatão tiver falado, bem grande seria o teu temor, e em tudo por tudo estarias como eu agora.

— Enfeitiçar é o que me queres, ó Sócrates, disse-lhe Agatão, a fim de que eu me alvoroce com a idéia de que o público está em grande expectativa de que eu vá falar bem.

— Desmemoriado eu seria, Agatão — tornou-lhe Sócrates — se depois de ver tua coragem e sobranceria, quando subias ao estrado com os atores e encaraste de frente uma tão numerosa platéia, no momento em que ias apresentar uma peça tua, sem de modo algum te teres abalado, fosse eu agora imaginar que tu te alvoroçadas por causa de nós, tão poucos.

— O quê, Sócrates! — exclamou Agatão; — não me julgas sem dúvida tão cheio de teatro que ignore que, a quem tem juízo, poucos sensatos são mais temíveis que uma multidão insensata!

— Realmente eu não faria bem, Agatão — tornou-lhe Sócrates — se a teu respeito pensasse eu em alguma deselegância; ao contrário, bem sei que, se te encontrasses com pessoas que considerasses sábias, mais te preocupadas com elas do que com a multidão. No entanto, é de temer que estas não sejamos nós — pois nós estávamos lá e éramos da multidão — mas se fosse com outros que te encontrasses, com sábios, sem dúvida tu te envergonharias deles, se pensasses estar talvez cometendo algum ato que fosse vergonhoso; senão, que dizes?

— É verdade o que dizes — respondeu-lhe.

— E da multidão não te envergonhadas, se pensasses estar fazendo algo vergonhoso[77]?

[76] A observação de Sócrates é fina. Comentando o discurso de Aristófanes, Erixímaco expressava seu receio de que os dois últimos concorrentes tivessem dificuldades "pelo muito e variado que se disse" (Isto é, não apenas Aristófanes). Sócrates o ajuda então nesse pequeno detalhe e insiste na sua contribuição. Ao mesmo tempo ele tem uma ótima deixa para dirigir-se à competência de Agatão. (N. do T.)

[77] Esse breve diálogo, aqui interrompido, tem um duplo efeito dramático: serve de intervalo entre os discursos de dois poetas, tão diferentes de método e de espírito, e constitui como um prelúdio ao discurso especial de Sócrates, que vai começar, ao contrário dos outros, por um diálogo. (N. do T.)

E eis que Fedro, disse Aristodemo, interrompeu e exclamou: — Meu caro Agatão, se responderes a Sócrates, a mais lhe importará do programa, como quer que ande e o que quer que resulte, contanto que ele tenha com quem dialogue, sobretudo se é com um belo. Eu por mim é sem dúvida com prazer que ouço Sócrates a conversar, é-me forçoso cuidar do elogio ao recolher de cada um de vós o seu discurso; pague[78] então cada um o que deve ao deus e assim já pode conversar.

— Muito bem, Fedro! — exclamou Agatão — nada me impede de falar, pois com Sócrates depois eu moderei ainda conversar muitas vezes.

"Eu então quero primeiro dizer . mo devo falar, e depois falar. Parece-me com efeito que todos os que antes falaram, não era o deus que elogiavam, mas os homens que felicitavam pelos bens de que o deus lhes é causador; qual porém é a sua natureza, em virtude da qual ele fez tais dons, ninguém o disse. Ora, a única maneira correta de qualquer elogio a qualquer um é, no discurso, explicar em virtude de que natureza vem a ser causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando[79]. Assim então com o Amor. é justo que também nós primeiro o louvemos em sua natureza, tal qual ele é. e depois os seus dons. Digo eu então que de todos os deuses, que são felizes, é o Amor, se é lícito dizê-lo sem incorrer em vingança[80], o mais feliz, porque é o mais belo deles e o melhor. Ora, ele é o mais belo por ser tal como se segue. Primeiramente, é o mais jovem dos deuses, ó Fedro. E uma grande prova do que digo ele próprio fornece, quando em fuga foge da velhice, que é rápida evidentemente, e que em todo caso, mais rápida do que devia, para nós se encaminha. De sua natureza Amor a odeia e nem de longe se lhe aproxima. Com os jovens ele está sempre em seu convívio e ao seu lado; está certo, com efeito, o antigo ditado, que o semelhante sempre do semelhante se aproxima. Ora, eu, embora com Fedro concorde em muitos outros pontos, nisso não concordo, em que Amor seja mais antigo que Crono e Jápeto, mas ao contrário afirmo ser ele o

---

[78] Como um bom "simposiarca", Fedro zela reio bom andamento do programa estabelecido. V. supra n. 21. (N. do T.)

[79] Sócrates louvará mais adiante ,a excelência desse princípio, que representa uma etapa deci-a na progressão dos discursos. Com efeito, embora não vá acertar na definição da natu--eza do Amor, Agatão traz à baila o problema, reabilitando assim a refutação socrática (189 l-204c) e a definição platônica (201c-204a). N. doT.)

[80] Cf. 180e-3. As palavras e os atos humanos podem suscitar a justiça vingativa *(nemesis)* dos deuses. (N. do T.)

mais novo dos deuses e sempre jovem, e que as questões entre os deuses, de que falam Hesíodo[81] e Parmênides, foi por Necessidade[82] e não por Amor que ocorreram, se é verdade o que aqueles diziam; não haveria, com efeito, mutilações nem prisões de uns pelos outros, e muitas outras violências, se Amor estivesse entre eles, mas amizade e paz, como agora, desde que Amor entre os deuses reina. Por conseguinte, jovem ele é, mas além de jovem ele é delicado; falta-lhe porém um poeta como era Homero para mostrar sua delicadeza de deus. Homero afirma, com efeito, que Ate é uma deusa, e delicada — que os seus pés em todo caso são delicados — quando diz:

seus pés são delicados; pois não
[sobre o solo
se move, mas sobre as cabeças dos
[homens ela anda[83].

Assim, bela me parece a prova com que Homero revela a delicadeza da deusa: não anda ela sobre o que é duro, mas sobre o que é mole. Pois a mesma prova também nós utilizaremos a respeito do Amor, de que ele é delicado. Não é com efeito sobre a terra que ele anda, nem sobre cabeças, que não são lá tão moles, mas no que há de mais brando entre os seres é onde ele anda e reside. Nos costumes, nas almas de deuses e de homens ele fez sua morada, e ainda, não indistintamente em todas as almas, mas da que encontre com um costume rude ele se afasta, e na que o tenha delicado ele habita. Estando assim sempre em contato, nos pés como em tudo, com os que, entre os seres mais brandos, são os mais brandos, necessariamente é ele o que há de mais delicado. É então o mais jovem, o mais delicado, e além dessas qualidades, sua constituição é úmida. Pois não seria ele capaz de se amoldar de todo jeito, nem de por toda alma primeiramente entrar, despercebido, e depois sair, se fosse ele seco[84]. De sua constituição acomodada e

---

[81] Cf. *Teogonia,* passim. (N.doT.)

[82] É talvez idéia de Parmênides. O que este escreveu sobre os deuses devia estar na parte do seu poema referente às "opiniões" dos mortais. Segundo Aécio II, 7, 1 (Diels 28, A, 37), ele punha Justiça e Necessidade no meio de várias esferas concêntricas, como causa de movimento e geração. (N. do T.)

[83] *Iliada, XIX, 92. Ate é a personificação da fatalidade. (N. do T.)*

[84] Sendo úmido, mole, Amor cede à pressão, adapta-se, modela-se; ao contrário, sendo seco, não se adapta e não adquire forma conveniente. O argumento é de uma fantasia extravagante, de acordo com o caráter requintado de Agatão. (N. do T.)

úmida é uma grande prova sua bela compleição, o que excepcionalmente todos reconhecem ter o Amor; é que entre deformidade e amor sempre de parte a parte há guerra. Quanto à beleza da sua tez, o seu viver entre flores bem o atesta; pois no que não floresce, como no que já floresceu, corpo, alma ou o que quer que seja, não se assenta o Amor, mas onde houver lugar bem florido e bem perfumado, aí ele se assenta e fica.

Sobre a beleza do deus já é isso bastante, e no entanto ainda muita coisa resta; sobre a virtude de Amor devo depois disso falar, principalmente que Amor não comete nem sofre injustiça, nem de um deus ou contra um deus, nem de um homem ou contra um homem[85]. À força, com efeito, nem ele cede, se algo cede — pois violência não toca em Amor — nem, quando age, age, pois todo homem de bom grado serve em tudo ao Amor, e o que de bom grado reconhece uma parte a outra, dizem "as leis, rainhas da cidade"[86], é justo. Além da justiça, da máxima temperança ele compartilha. É com efeito a temperança, reconhecidamente, o domínio sobre prazeres e desejos; ora, o Amor, nenhum prazer lhe é predominante; e se inferiores, seriam dominados por Amor, e ele os dominaria, e dominando prazeres e desejos seria o Amor excepcionalmente temperante. E também quanto à coragem, ao Amor "nem Ares se lhe opõe"[87]. Com efeito, a Amor não pega Ares, mas Amor a Ares — o de Afrodite, segundo a lenda — e é mais forte o que pega do que é pegado: dominando assim o mais corajoso de todos, seria então ele o mais corajoso. Da jus-aça portanto, da temperança e da coragem do deus, está dito; da sua sabedoria porém resta dizer; o quanto possível então deve-se procurar não ser omisso. E em primeiro lugar, para que também eu por minha vez honre a minha arte como Erixímaco a dele, é um poeta o deus, e sábio, tanto que tambem a outro ele o faz; qualquer um em todo caso torna-se poeta, "mesmo que antes seja estranho às Musas"[88], desde que lhe toque o Amor. É o que nos cabe utilizar como

[85] Como a seguinte, essa frase, com seus paralelismos exagerados, é típica do maneirismo do estilo retórico de Agatão. (N. do T.)
[86] Expressão do retórico Alcidamas, aluno de Górgias, citado por Aristóteles, *Ret.*, 1406a. (N. do T.)
[87] Frag. de um Tiestes de Sófocles: Ιρός τήν Ανάγκην οὔδ Αρης άνίσταται (fr. 235 Nauck^2). (N. do T.)
[88] Μουσικόν δ άρα Ερως διδάσκει κάν άμονσος ή τό πρίν Eur., *Stenobeia* (fr. 663 Nauck^2). (N.doT.)

testemunho de que é um bom poeta o Amor, em geral em toda criação artística[89]; pois o que não se tem ou o que não se sabe, tambem a outro não se poderia dar ou ensinar. E em verdade, a criação[90] dos animais todos, quem contestará que não é sabedoria do Amor, pela qual nascem e crescem todos os animais? filas, no exercício das artes, não sabemos que aquele de quem este deus se torna mestre acaba célebre e ilustre, enquanto aquele em quem Amor não loque, acaba obscuro? E quanto à arte do arqueiro, à medicina, à adivinharão, inventou-as Apoio guiado pelo desejo e pelo amor, de modo que também Apolo seria discípulo do Amor. Assim como também as Musas nas belas-artes. Hefesto na metalurgia, Atena na tecelagem, e Zeus na arte "de governar os deuses e os homens"[91]. E daí é que até as questões dos deuses foram regradas, quando entre eles surgiu Amor, evidentemente da beleza — pois no feio não se firma Amor[92] —, enquanto que antes, como a princípio disse, muitos casos terríveis se davam entre os deuses, ao que se diz, porque entre eles a Necessidade reinava; desde porém que este deus existiu, de se amarem as belas coisas toda espécie de bem surgiu para deuses e homens.

Assim é que me parece, ó Fedro, que o Amor, primeiramente por ser em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de outros tantos bens. Mas ocorre-me agora também em verso dizer alguma coisa, que é ele o que produz *paz entre os homens, e no mar bonança, repouso tranqüilo de ventos e sono na dor.*

É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; incutindo brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados; do luxo, do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão, pai; diligente com o que é bom e negligente com o que é mau; no

---

[89] O grego tem ποίήσις , correspondente a ποιητής , ação e agente respectivamente de ποιεύι : fazer, produzir. O sentido lato de ποιήσις presta-se assim muito bem às analogias que a seguir faz Agatão. Cf. infra 205b-7 rss. (N.doT.)

[90] Também ποίήσις . V. nota anterior.(N. do T.)

[91] Fragmento de alguma tragédia, não identificada. (N.doT.)

[92] É dessa pequena afirmação que Sócrates partirá não só para a refutação do poeta como para a sua própria definição do Amor.(N. do T.)

labor, no temor, no ardor da paixão, no teor da expressão, piloto e combatente, protetor e salvador supremo, adorno de todos os deuses e homens, guia belíssimo e excelente, que todo homem deve seguir, celebrando-o em belos hinos, e compartilhando do canto com ele encanta o pensamento de todos os deuses e homens.

Este, ó Fedro, rematou ele, o discurso que de minha parte quero que seja ao deus oferecido, em parte jocoso[93], em parte, tanto quanto posso, discretamente sério."

Depois que falou Agatão, continuou Aristodemo, todos os presentes aplaudiram, por ter o jovem falado à altura do seu talento e da dignidade do deus. Sócrates então olhou para Erixímaco e lhe disse: — Porventura, ó filho de Acúmeno, parece-te que não tem nada de temível o temor[94] que de há muito sinto, e que não foi profético o que há pouco eu dizia, que Agatão falaria maravilhosamente, enquanto que eu me havia de embaraçar?

— Em parte — respondeu-lhe Erixímaco — parece-me profético o que disseste, que Agatão falaria bem; mas quanto a te embaraçares, não creio.

— E como, ditoso amigo — disse Sócrates — não vou embaraçar-me, eu e qualquer outro, quando devo falar depois de proferido um tão belo e colorido discurso? Não é que as suas demais partes não sejam igualmente admiráveis; mas o que está no fim, pela beleza dos termos e das frases[95], quem não se teria perturbado ao ouvi-lo? Eu por mim, considerando que eu mesmo não seria capaz de nem de perto proferir algo tão belo, de vergonha quase me retirava e partia, se tivesse algum meio. Com efeito, vinha-me à mente o discurso de Górgias, a ponto de realmente eu sentir o que disse Homero[96]: temia que, concluindo, Agatão em seu

[93] Essa advertência de Agatão atenua, em favor do mérito do seu discurso, o significado que comumente se atribui à extravagância dos seus argumentos, tais como o que vimos à página 34, n. 84. Ele tem consciência do caráter leve e fantasioso dos argumentos com que preencheu o esquema sério do seu discurso. (N. do T.)

[94] No grego ἀδεες δεος um medo que não é medo. Como que contagiado pela retórica de Agatão, Sócrates imita suas aliterações e paradoxos. (N. do T.)

[95] Na segunda parte (197c-e) do discurso de Agatão, a preciosidade do seu estilo atinge o máximo com aquela longa litania de epítetos. Alguns críticos querem ver na palavra ρήματα (que está "traduzida por "frases", mas que em Platão significa às vezes "verbos", em oposição a "nomes"), uma ambigüidade de sentido que esconde assim uma irônica alusão à ausência de verbos nesse trecho. (N. do T.)

[96] *Odisséia*, XI, 633-635: ... ἐμέ δέ χλωρόν δέος ἥρει, / μή μοι Γοργείην κεφαλήν δεινοίο πελώρου / ἐξ Αιδος πέμψειεν ἀγαυή Ιερσεφόνεια , um medo esverdeante me tomava, não me enviasse do Hades a augusta Persefone a cabeça de Górgona, "o monstro terrível". O adjetivo Γοργείην (= Górgona) é homófono de Γοργίαν (= Górgias). (N. do T.)

discurso enviasse ao meu a cabeça de Górgias, terrível orador, e de mim mesmo me fizesse uma pedra, sem voz. Refleti então que estava evidentemente sendo ridículo, quando convosco concordava em fazer na minha vez, depois de vós, o elogio ao Amor, dizendo ser terrível nas questões de amor, quando na verdade nada sabia do que se tratava, de como se devia fazer qualquer elogio. Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, e que isso era fundamental, da própria verdade se escolhendo as mais belas manifestações para dispô-las o mais decentemente possível; e muito me orgulhava então, como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade em qualquer elogio. No entanto, está aí, não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentar o máximo à coisa, e o mais belamente possível, quer ela seja assim quer não; quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância. Foi com efeito combinado como cada um de nós entenderia elogiar o Amor, não como cada um o elogiaria. Eis por que, pondo em ação todo argumento, vós o aplicais ao Amor, e dizeis que ele é tal e causa de tantos bens, a fim de aparecer[97] ele como o mais belo e o melhor possível, evidentemente aos que o não conhecem — pois não é aos que o conhecem — eis que fica belo, sim, e nobre o elogio. Mas é que eu não sabia então o modo de elogiar, e sem saber concordei, também eu, em elogiá-lo na minha vez: "a língua jurou, mas o meu peito não"[98]; que ela se vá então. Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso. Vê então Fedro, se por acaso há ainda precisão de um tal discurso, de ouvir sobre o Amor dizer a verdade, mas com nomes e com a disposição de frases que por acaso me tiver ocorrido.

Fedro então, disse Aristodemo, e os demais presentes pediram-lhe que, como ele próprio entendesse que devia falar, assim o fizesse.

---

[97] Sócrates critica nos elogios anteriores a preocupação exclusiva da aparência, em detrimento da realidade. Como concorrentes, os oradores agiram como se a máxima beleza dos seus discursos fosse uma conseqüência da máxima beleza atribuída ao Amor. Sócrates evita essa fala fundamental. (N. do T.)

[98] Eurípedes, *Hipólito*, 612. Ή γλώσα όμώμοχ ή δέ φρήν άνώμοτος. (N. do T.)

— Permite-me ainda, Fedro — retornou Sócrates — fazer umas perguntas a Agatão, a fim de que tendo obtido o seu acordo, eu já possa assim falar.

— Mas sim, permito — disse Fedro. — Pergunta! — E então, disse Aristodemo, Sócrates começou mais ou menos por esse ponto:

— Realmente, caro Agatão, bem me pareceste iniciar teu discurso, quando dizias que primeiro se devia mostrar o próprio Amor, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo, muito o admiro. Vamos então, a respeito do Amor, já que em geral explicaste bem e magnificamente qual é a sua natureza, dize-me também o seguinte: é de tal natureza o Amor que é amor de algo ou de nada? Estou perguntando, não se é de uma mãe ou de um pai — pois ridícula seria essa pergunta, se Amor é amor de um pai ou de uma mãe — mas é como se, a respeito disso mesmo, de "pai", eu perguntasse: "Porventura o pai é pai de algo ou não? Ter-me-ias sem dúvida respondido, se me quisesses dar uma bela resposta, que é de um filho ou de uma filha que o pai é pai[99]; ou não?"

— Exatamente — disse Agatão.

— E também a mãe não é assim?

— Também — admitiu ele.

— Responde-me ainda, continuou Sócrates, mais um pouco, a fim de melhor compreenderes o que quero. Se eu te perguntasse: "E irmão[100], enquanto é justamente isso mesmo que é, é irmão de algo ou não?"

— É, sim, disse ele.

— De um irmão ou de uma irmã, não é? Concordou.

— Tenta então, continuou Sócrates, também a respeito do Amor dizer-me: o Amor é amor de nada ou de algo?

— De algo, sim.

---

[99] Entender: Assim como pai é pai com relação a filho, amor é amor com relação a alguma coisa. É por esse objeto específico do amor que Sócrates pergunta. (N. do T.)

[100] A repetição dos exemplos numa argumentação, que muitas vezes nos parece ociosa e geralmente nos impacienta é típica dos diálogos, que parecem nesse ponto refletir um hábito da época. (N. do T.)

— Isso então, continuou ele, guarda contigo[101], lembrando-te de que é que ele é amor; agora dize-me apenas o seguinte: Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?

— Perfeitamente — respondeu o outro.

— E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?

— Quando não tem, como é bem provável — disse Agatão.

— Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade; e a ti?

— Também a mim — disse ele.

— Tens razão. Pois porventura desejaria quem já é grande ser grande, ou quem já é forte ser forte?

— Impossível, pelo que foi admitido.

— Com efeito, não seria carente disso o que justamente é isso.

— É verdade o que dizes.

— Se, com efeito, mesmo o forte quisesse ser forte, continuou Sócrates, e o rápido ser rápido, e o sadio ser sadio — pois talvez alguém pensasse que nesses e em todos os casos semelhantes os que são tais e têm essas qualidades desejam o que justamente têm, e é para não nos enganarmos que estou dizendo isso — ora, para estes, Agatão, se atinas bem, é forçoso que tenham no momento tudo aquilo que têm, quer queiram, quer não, e isso mesmo, sim, quem é que poderia desejá-lo? Mas quando alguém diz: "Eu, mesmo sadio, desejo ser sadio, e mesmo rico, ser rico, e desejo isso mesmo que tenho", poderíamos dizer-lhe: "Ó homem, tu que possuis riqueza, saúde e fortaleza, o que queres é também no futuro possuir esses bens, pois no momento, quer queiras quer não, tu os tens; observa então se, quando dizes "desejo o que tenho comigo", queres dizer outra coisa senão isso:

[101] Para dizê-lo em 201 a 206. (N. do T.)

"quero que o que tenho agora comigo, também no futuro eu o tenha." Deixaria ele de admitir?

Agatão, dizia Aristodemo, estava de acordo.

Disse então Sócrates: — Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?

— Perfeitamente — disse Agatão.

— Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é?

— Perfeitamente — disse Agatão.

— Vamos então, continuou Sócrates, recapitulemos o que foi dito. Não é certo que é o Amor, primeiro de certas coisas, e depois, daquelas de que ele tem precisão?

— Sim — disse o outro.

— Depois disso então; lembra-te de que é que em teu discurso disseste ser o Amor; se preferes, eu te lembrarei. Creio, com efeito, que foi mais ou menos assim que disseste, que aos deuses foram arranjadas suas questões através do amor do que é belo, pois do que é feio não havia amor[102]. Não era mais ou menos assim que dizias?

— Sim, com efeito — disse Agatão.

— E acertadamente o dizes, amigo, declarou Sócrates; e se é assim, não é certo que o Amor seria da beleza, mas não da feiúra? Concordou.

— Não está então admitido que aquilo de que é carente e que não tem é o que ele ama?

— Sim — disse ele.

— Carece então de beleza o Amor, e não a tem?

— É forçoso.

---

[102] V. supra n. 92. (n. do T.)

— E então? O que carece de beleza e de modo algum a possui, porventura dizes tu que é belo?

— Não, sem dúvida.

— Ainda admites por conseguinte que o Amor é belo, se isso é assim?

E Agatão: — É bem provável, ó Sócrates, que nada sei do que então disse[103]?

— E no entanto, prosseguiu Sócrates, bem que foi belo o que disseste, Agatão. Mas dize-me ainda uma pequena coisa: o que é bom não te parece que também é belo?

— Parece-me, sim.

— Se portanto o Amor é carente do que é belo, e o que é bom é belo, também do que é bom seria ele carente.[104]

— Eu não poderia, ó Sócrates, disse Agatão, contradizer-te; mas seja assim como tu dizes.

— É à verdade[105], querido Agatão, que não podes contradizer, pois a Sócrates não é nada difícil.

— E a ti eu te deixarei agora; mas o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros — foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos[106] recuar a doença, e era ela que me instruía nas questões de amor — o discurso então que me fez

aquela mulher eu tentarei repetir-vos, a partir do que foi admitido por mim e

por Agatão, com meus próprios recursos e como eu puder. É de fato preciso, Agatão, como tu indicaste, primeiro discorrer sobre o próprio Amor, quem é ele e qual a sua natureza e depois sobre as suas obras. Parece-me então que o mais

---

[103] Agatão reage como um discípulo ou um amigo de Sócrates, isto é, confessando francamente a ignorância que acaba de descobrir em si. (N. do T.)

[104] Essa associação do bom e do belo. bem familiar ao grego (ob. o epíteto corrente: καλόςκάγαυός), e insistentemente defendida na argumentação socrática (v. por exemplo, Górgias, 474d-e). será de muita utilidade em 204e. (N. do T.)

[105] Não se trata aqui de refutar a A ou a B, é o que quer dizer Sócrates: uma vez estabelecida a veracidade de um argumento, não é mais possível, ou melhor, não é mais questão de contestá-lo. (N. do T.)

[106] Se se trata da peste que assolou Atenas no começo da guerra do Peloponeso, Diotima teria feito o sacrifício em 440, quando Sócrates entrava na casa dos trinta. (N. do T.)

fácil é proceder como outrora a estrangeira, que discorria interrogando-me[107], pois também eu quase que lhe dizia outras tantas coisas tais quais agora me diz Agatão, que era o Amor um grande deus, e era do que é belo; e ela me refutava, exatamente com estas palavras, com que eu estou refutando a este, que nem era belo segundo minha palavra, nem bom.

E eu então: — Que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau?

E ela: — Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio?

— Exatamente.

— E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?

— Que é?

— O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber — pois o que é sem razão, como seria ciência? — nem é ignorância[108] — pois o que atinge o ser, como seria ignorância? — e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância.

— É verdade o que dizes, tornei-lhe.

— Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites[109] que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos.

— E todavia é por todos reconhecido que ele é um grande deus.[110]

— Todos os que não sabem, é o que estás dizendo, ou também os que sabem?

— Todos eles, sem dúvida.

---

[107] É estranho que uma sacerdotisa use o método de explicação dos sofistas do século V, através de perguntas forjadas por ela mesma. Esse parece um dos mais fortes indícios de que o fato contado por Sócrates é fictício, sobretudo se se considera a exata correspondência dos diálogos Sócrates-Agatão, Diotima-Sócrates. (N. do T.)

[108] Cf. *Menão*, 97b-e. (N. doT\)

[109] No *Lísis* (216d - 221e) Sócrates faz uma proposição semelhante (é amigo do belo e do bom o que não é nem bom nem mau), que ele encaminha para a seguinte aporia: A presença do mal no que não é bom nem é mau é o que faz este desejar o belo e o bom, e assim, ausente o mal, o belo e o bom não seriam capazes de suscitar o amor. Como se vê trata-se de puras idéias, cuja relação é dificultada na razão direta da sua exata conceituação. (N. do T.)

[110] Essa observação de Sócrates vai determinar a passagem do método dialético para a exposição alegórica. Demonstrada a natureza intermediária do Amor, Diotima chama-o de gênio, conta sua origem e traça seu retrato.(N. do T.)

E ela sorriu e disse: — E como, ó Sócrates, admitiriam ser um grande deus aqueles que afirmam que nem deus ele é?

— Quem são estes? perguntei-lhe.

— Um és tu — respondeu-me — e eu, outra.

E eu: — Que queres dizer com isso?

E ela: — É simples. Dize-me, com efeito, todos os deuses não os afirmas felizes e belos? Ou terias a audácia de dizer que algum deles não é belo e feliz?

— Por Zeus, não eu — retornei-lhe.

— E os felizes então, não dizes que são os que possuem o que é bom e o que é belo?

— Perfeitamente.

— Mas no entanto, o Amor, tu reconheceste que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente.

— Reconheci, com efeito.

— Como então seria deus o que justamente é desprovido do que é belo e bom?

— De modo algum, pelo menos ao que parece.

— Estás vendo então — disse — que também tu não julgas o Amor um deus?

— Que seria então o Amor? — perguntei-lhe. — Um mortal?

— Absolutamente.

— Mas o quê, ao certo, ó Diotima?

— Como nos casos anteriores — disse-me ela — algo entre mortal e imortal.

— O quê, então, ó Diotima?

— Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal.

— E com que poder? perguntei-lhe.

— O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio[111], enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício, é um artesão. E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor.

— E quem é seu pai — perguntei-lhe — e sua mãe?

— É um tanto longo de explicar, disse ela; todavia, eu te direi. Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar — pois vinho ainda não havia — penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer

[111] A expressão grega é δαιμόνιος άνήρ , isto e, homem marcado pelo gênio, pela divindade (δαίμων). Nossos correspondentes "genial" ou "de gênio" derivam para a idéia de talento. (N.doT.)

maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista[112]: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece[113]; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece[114] o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. Eis com efeito o que se dá. Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio — pois já é —[115], assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.

— Quais então, Diotima — perguntei-lhe — os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?

— É o que é evidente desde já — respondeu-me — até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico[116] e de uma mãe que não é sábia, e pobre. E essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio; quanto ao que pensaste ser o Amor, não é nada de espantar o que tiveste. Pois pensaste, ao que me parece a tirar pelo que dizes, que Amor era o amado e não o amante; eis por que, segundo penso, parecia-te todo belo o Amor. E de fato o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado[117]; o amante, porém é outro o seu caráter, tal qual eu expliquei.

---

[112] O epíteto de sofista vem sem dúvida por associação com os dois anteriores. V. *Protágoras,* 328d. (N.doT.)

[113] No grego εύπορήση (derivado de πόρος = recurso). A transposição dessa temporal para depois de "ressuscita", feita por Wilamovits e adotada por Robin, não nos parece suficientemente justificada por razões estilísticas. Ao contrário do que alegam os seus defensores, tal como está o texto dos mss., o período mostra-se bem articulado, pela correspondência dessa temporal com a expressão "graças à natureza do pai" no seguinte esquema: vive quando enriquece/ morre/ ressuscita graças à natureza do pai (N.doT.)

[114] No grego άπορει(também derivado de πόρος). (N. do T.)

[115] Cf. no *Lísis* um argumento semelhante: o bom, bastando-se a si mesmo, não é amigo (isto é, não ama e não deseja) do bom.(N. do T.)

[116] No grego εΰπορς , assim como infra άπορς= pobre, ambos derivados de πόρος (N. do T.)

[117] Cf. supra 180a-4. (N. do T.)

E eu lhe disse: — Muito bem, estrangeira! É belo o que dizes! Sendo porém tal a natureza do Amor, que proveito ele tem para os homens?

— Eis o que depois disso — respondeu-me — tentarei ensinar-te. Tal é de fato a sua natureza e tal a sua origem; e é do que é belo, como dizes. Ora, se alguém nos perguntasse: Em que é que é amor do que é belo o Amor, ó Sócrates e Diotima? ou mais claramente: Ama o amante o que é belo; que é que ele ama?

— Tê-lo consigo — respondi-lhe.

— Mas essa resposta — dizia-me ela — ainda requer[118] uma pergunta desse tipo: Que terá aquele que ficar com o que é belo?

— Absolutamente — expliquei-lhe — eu não podia mais responder-lhe de pronto a essa pergunta.

— Mas é, disse ela, como se alguém tivesse mudado a questão e, usando o bom[119] em vez do belo, perguntasse: Vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom; que é que ele ama?

— Tê-lo consigo — respondi-lhe.

— E que terá aquele que ficar com o que é bom?

— Isso eu posso — disse-lhe — mais facilmente responder: ele será feliz.

— É com efeito pela aquisição do que é bom, disse ela, que os felizes são felizes, e não mais é preciso ainda perguntar: E para que quer ser feliz aquele que o quer? Ao contrário, completa parece a resposta.

— É verdade o que dizes — tornei-lhe.

— E essa vontade então e esse amor, achas que é comum a todos os homens, e que todos querem ter sempre consigo o que é bom, ou que dizes?

— Isso — respondi-lhe — é comum a todos.

— E por que então, ó Sócrates, não são todos que dizemos que amam, se é que todos desejam a mesma coisa[120] e sempre, mas sim que uns amam e outros não?

— Também eu — respondi-lhe — admiro-me.

---

[118] A expressão no grego é pitoresca (ποῦεί , isto é, deseja), por sua relação com a idéia discutida no contexto. (N. do T.)

[119] V. supra n. 104. (N. do T.)

[120] Isto é, o que é bom ou, mais literalmente, as coisas boas. (N. do T.)

—Mas não! Não te admires! — retrucou ela; — pois é porque destacamos do amor um certo aspecto e, aplicando-lhe o nome do todo, chamamo-lo de amor, enquanto para os outros aspectos servimo-nos de outros nomes.

— Como, por exemplo? — perguntei-lhe.

— Como o seguinte. Sabes que "poesia"[121] é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é "poesia", de modo que as confecções de todas as artes são "'poesias", e todos os seus artesãos poetas.

— É verdade o que dizes.

— Todavia — continuou ela — tu sabes que estes não são denominados poetas, mas têm outros nomes, enquanto que de toda a "poesia" uma única parcela foi destacada, a que se refere à música e aos versos, e com o nome do todo é denominada. Poesia é com efeito só isso que se chama, e os que têm essa parte da poesia, poetas.

— É verdade — disse-lhe.

— Pois assim também é com o amor. Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é "o supremo e insidioso amor, para todo homem"[122], no entanto, enquanto uns, porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo, de amor, de amar e de amantes.

— É bem provável que estejas dizendo a verdade — disse-lhe eu.

— E de fato corre um dito[123], continuou ela, segundo o qual são os que procuram a sua própria metade os que amam; o que eu digo porém é que não é nem da metade o amor, nem do todo; pelo menos, meu amigo, se não se encontra este em bom estado, pois até os seus próprios pés e mãos querem os homens cortar, se lhes parece que o que é seu está ruim. Não é com efeito o que é seu, penso, que cada um estima, a não ser que se chame o bem de próprio e de seu, e o

---

[121] Ποίησι é no grego ação de ποιείν = fazer, isto é, confecção, produção e num sentido mais limitado, poesia. (N. do T.)

[122] Provavelmente uma citação do verso não identificado (N. do T.)

[123] Essa alusão ao discurso de Aristófanes é, como nota Robin em sua introdução ao *Banquete*, um indício habilmente dissimulado na verossimilhança da narração do caráter fictício de Diotima. (N. do T.)

mal de alheio; pois nada mais há que amem os homens senão o bem; ou te parece que amam?

— Não, por Zeus — respondi-lhe.

— Será então — continuou — que é tão simples[124] assim, dizer que os homens amam o bem?

— Sim — disse-lhe.

— E então? Não se deve acrescentar que é ter consigo o bem que eles amam?

— Deve-se.

— E sem dúvida — continuou — não apenas ter, mas sempre ter?

— Também isso se deve acrescentar.

— Em resumo então — disse ela — é o amor amor de consigo ter sempre o bem.

— Certíssimo — afirmei-lhe — o que dizes.

— Quando então — continuou ela — é sempre isso o amor, de que modo, nos que o perseguem, e em que ação, o seu zelo e esforço se chamaria amor[125]? Que vem a ser essa atividade? Podes dizer-me?

— Eu não te admiraria então, ó Diotima, por tua sabedoria, nem te freqüentaria para aprender isso mesmo.

— Mas eu te direi — tornou-me — É isso, com efeito, um parto em beleza, tanto no corpo como na alma.

— É um adivinho — disse-lhe eu — que requer o que estás dizendo: não entendo.

— Pois eu te falarei mais claramente, Sócrates, disse-me ela. Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino,

---

[124] O que segue até b deve ser relacionado com 200b-e. O desejo de ter para o futuro é o desejo de ter sempre. Daí associar-se a idéia do bem à de continuidade, a qual, logo mais referida ao homem, ser mortal, assume a feição de imortalidade. (N. do T.)

[125] Nova mudança no método de exposição, que agora passa a ser discursivo. Assimilando abruptamente, à maneira dos profetas, a atividade amorosa ao processo da geração, Diotima discorre então sobre o sentido desta, revelando-a como uma maneira de participarem os seres deste mundo da perene estabilidade do mundo ideal. (N. do T.)

enquanto o belo é adequado. Moira então e Ilitia[126] do nascimento é a Beleza. Por isso, quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera; quando porém é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se, recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. É com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não do belo o amor, como pensas.

— Mas de que é enfim?

— Da geração e da parturição no belo.

— Seja — disse-lhe eu.

— Perfeitamente — continuou. — E por que assim da geração? Porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem[127]. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor.

Tudo isso ela me ensinava, quando sobre as questões de amor discorria, e uma vez ela me perguntou: — Que pensas, ó Sócrates, ser o motivo[128] desse amor e desse desejo? Porventura não percebes como é estranho o comportamento de todos os animais quando desejam gerar, tanto dos que andam quanto dos que voam, adoecendo todos em sua disposição amorosa, primeiro no que concerne à união de um com o outro, depois no que diz respeito à criação do que nasceu? E como em vista disso estão prontos para lutar os mais fracos contra os mais fortes, e mesmo morrer, não só se torturando pela fome a fim de alimentá-los como tudo o mais fazendo? Ora, os homens, continuou ela, poder-se-ia pensar que é pelo raciocínio que eles agem assim; mas os animais, qual a causa desse seu comportamento amoroso? Podes dizer-me?

---

[126] Divindade que preside aos nascimentos, assim como uma das três Moiras ou Parcas. (N. do T.)

[127] 206a. V. nota respectiva. (N. do T.)

[128] Diotima e Sócrates já se entenderam sobre o motivo do amor (206-207a, 207c-8-d). Por conseguinte, sua pergunta agora é apenas para iniciar uma verificação desse motivo, considerando-o a partir do amor físico, a forma mai sensível do amor. V. supra 205b-d. (N. do T.)

De novo eu lhe disse que não sabia; e ela me tornou: — Imaginas então algum dia te tomares temível nas questões do amor, se não refletires nesses fatos?

— Mas é por isso mesmo, Diotima — como há pouco eu te dizia — que vim a ti, porque reconheci que precisava de mestres. Dize-me então não só a causa disso, como de tudo o mais que concerne ao amor.

— Se de fato — continuou — crês que o amor é por natureza amor daquilo que muitas vezes admitimos, não fiques admirado..Pois aqui, segundo o mesmo argumento que lá, a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho[129]; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma — assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. O que, com efeito, se chama exercitar é como se de nós estivesse saindo a ciência; esquecimento é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo mais[130]; o imortal porém é de outro modo. Não te admires portanto de que o

---

[129] Segue até 208b um quadro muito vivo da visão heraclitiana da realidade. Mas, sob o fluxo desesperador das coisas, Diotima vê em sua geração, a sua maneira de continuar, o seu modo de participar do ser perene das idéias. (N. do T.)

[130] Alguns críticos querem ver nessa passagem uma contradição com a doutrina da imortalidade da alma, e conseqüentemente um indício da anterioridade do *Banquete* ao *Fédon,* onde aquela doutrina é longamente exposta. Na verdade, ela não autoriza a inferência de que a alma é

seu próprio rebento, todo ser por natureza o aprecie: é em virtude da imortalidade que a todo ser esse zelo e esse amor acompanham.

Depois de ouvir o seu discurso, admirado disse-lhe: — Bem, ó doutíssima Diotima, essas coisas é verdadeiramente assim que se passam?

E ela, como os sofistas consumados, tornou-me: — Podes estar certo, ó Sócrates; o caso é que, mesmo entre os homens, se queres atentar à sua ambição, admirar-te-ias do seu desarrazoamento, a menos que, a respeito do que te falei, não reflitas, depois de considerares quão estranhamente eles se comportam com o amor de se tornarem renomados e de "para sempre uma glória imortal se preservarem", e como por isso estão prontos a arrostar todos os perigos, ainda mais do que pelos filhos, a gastar fortuna, a sofrer privações, quaisquer que elas sejam, e até a sacrificar-se. Pois pensas tu, continuou ela, que Alceste[131] morreria por Ad-meto, que Aquiles morreria depois de Pátroclo, ou o vosso Codro[132] morreria antes, em favor da realeza dos filhos, se não imaginassem que eterna seria a memória da sua própria virtude, que agora nós conservamos? Longe disso, disse ela; ao contrário, é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que eles amam. Por conseguinte, continuou ela, aqueles que estão fecundados em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes, ao que pensam; aqueles porém que é em sua alma — pois há os que concebem na alma mais do que no corpo, o que convém à alma conceber e gerar; e o que é que lhes convém senão o pensamento e o mais da virtude[133]? Entre estes estão todos os poetas criadores e todos aqueles artesãos que se diz serem inventivos; mas a mais importante, disse ela, e a mais bela forma de pensamento é a que trata da organização dos negócios da cidade e da família, e cujo nome é

---

mortal. Diotima diz que seus afetos e conhecimentos são passageiros, como os elementos do corpo, mas não afirma que a alma são esses afetos e conhecimentos. A idéia de várias encarnações da alma e a do conhecimento-reminiscência, exposta também no *Fédon,* ilustra muito a compatibilidade de uma alma imortal com acidentes transitórios. (N. do T.)

[131] É uma referência ao discurso de Fedro, 179 ss. (N. do T.)

[132] Rei legendário de Atenas. Informado de que um oráculo prometera vitória aos dórios, se estes não o matassem, disfarça-se em soldado e como tal encontra a morte com que salvou sua pátria. (N. do T.)

[133] Entender .virtude no sentido amplo de excelência, tal como o grego άρετή . Notar a distinção feita no *Banquete* entre φρόνησις (de φρονέομαι) = disposição para a sabedoria, pensamento e σοφία , isto é, sabedoria (v. 202) que só os deuses possuem. (N. do T.)

prudência e justiça[134] — destes por sua vez quando alguém, desde cedo fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada a idade oportuna, já está desejando dar à luz e gerar, procura então -também este, penso eu, à sua volta o belo em que possa gerar: pois no que é feio ele jamais o fará. Assim é que os corpos belos mais que os feios ele os acolhe, por estar em concepção; e se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento a ambos, e para um homem desses logo ele se enriquece[135] de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, e tenta educá-lo. Pois ao contato sem dúvida do que é belo e em sua companhia, o que de há muito ele concebia ei-lo que dá à luz e gera, sem o esquecer tanto em sua presença quanto ausente, e o que foi gerado, ele o alimenta justamente com esse belo, de modo que uma comunidade muito maior que a dos filhos ficam tais indivíduos mantendo entre si, e uma amizade mais firme, por serem mais belos e mais imortais os filhos que têm em comum. E qualquer um aceitaria obter tais filhos mais que os humanos, depois de considerar Homero e Hesíodo, e admirando com inveja os demais bons poetas, pelo tipo de descendentes que deixam de si, e que uma imortal glória e memória lhes garantem, sendo eles mesmos o que são; ou se preferes[136], continuou ela, pelos filhos que Licurgo deixou na Lacedemônia, salvadores da Lacedemônia e por assim dizer da Grécia. E honrado entre vós é também Sólon[137] pelas leis que criou, e outros muitos em muitas outras partes, tanto entre os gregos como entre os bárbaros, por terem dado à luz muitas obras belas e gerado toda espécie de virtudes; deles é que já se fizeram muitos cultos por causa de tais filhos, enquanto que por causa dos humanos ainda não se fez nenhum.

---

[134] Prudência (σωφροσυν) e justiça são aqui formas do pensamento (φρόνησις); como no *Protágoras* (361b ss.) elas são, como as demais virtudes, formas ou aspectos de uma ciência (ἑπιστήμη)• (N. do T.)

[135] No grego επιστήμη *V.* supra n. 113. (N. do T.)

[136] A ordem em que aparecem os exemplos da poesia e da legislação parece sugerir a preeminência da primeira sobre a segunda. Cf. todavia *República,* X, 597 e ss., em que Platão, ao contrário, explica a superioridade da segunda.(N.doT.)

[137] Em conferência na Associação dos Estudos Clássicos do Brasil (Seção de São Paulo), sobre o autocriticismo em Atenas, o Prof. Aubreton observou com muito acerto os sentimentos de laconismo que revela essa maneira de um ateniense citar depois das leis de Licurgo — salvadores da Grécia ... — as leis do seu conterrâneo — e *também* Sólon . . . (N. do T.)

São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado[138]; mas, quanto à sua perfeita contemplação, em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz: deve com efeito, começou ela, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos[139]; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum[140], e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criançola, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí

---

[138] Feito o exame das diversas formas da atividade amorosa (procriação, poesia, legislação), Diotima as considera como estágios preliminares do supremo ato do amor, que é a conquista ia ciência do belo em si. Para dar no entanto i entender o caráter dessa ciência e de sua aquisição, ela recorre à alegoria da iniciação aos mistérios. Compará-la a esse respeito com o mito da Caverna na *República*. (N.doT.)

[139] Evidentemente não se trata aqui do amor físico entre o homem e a mulher, que tem a justificação na procriação (208e), e sim de uma primeira etapa do amor entre o amante e o bem-amado, que deve estar condicionado à produção dos belos discursos. Essa etapa inicial' corresponde ao que Pausânias, numa perspectiva menos clara, afirma ser o nobre amolde Afrodite Urânia. (N.doT.)

[140] Assim como, pouco antes, um belo corpo é irmão de um belo corpo, todos estes por sua vez têm a mesma relação com os belos ofícios e as belas leis. (N.doT.)

robustecido e crescido[141] contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte. Tenta agora, disse-me ela, prestar-me a máxima atenção possível. Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo[142], ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme[143], enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre.

Quando então alguém, subindo a parti: do que aqui é belo[144], através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, continuou a estrangeira de

[141] A abundância é a grandeza dos discursos decorrentes da extensão do belo já contemplado (πρός πολύ ήδη τό καλόυ) é condição para atingir a contemplação do próprio belo.

[142] Observar no que precede até essa expressão uma extraordinária técnica de *suspense* para preparar o deslumbramento do que segue, isto é, a descrição do belo em si. Desencantados da magia desse trecho, podemos perceber que ele é uma resposta àquela litania final do discurso de Agatão (197d-e), mas quão superior em emoção e grandeza! (N. do T.)

[143] Essas expressões, que aparecem freqüentemente no *Fédon* para caracterizar as idéias em sua pureza essencial, contrapõem-se a fórmulas usadas pouco acima (de um jeito ... de outro .. ., ora . . . ora . . . quanto a isso . .. quanto àquilo... etc.) para qualificar as coisas deste mundo, e que representam por assim dizer os marcos da argumentação socrática. (N. do T.)

[144] O pronome τώυδε parece-me aqui referir-se claramente à idéia do belo. Assim, traduzimo-lo especificando: "as coisas belas daqui". A menção explícita τών καλών , um pouco abaixo, explica-se pelo fato de que Diotima está resumindo sua lição. (N. do T.)

Mantinéia, se é que em outro mais. poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo. Se algum dia o vires, não é como ouro[145] ou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos jovens adolescentes, a cuja vista ficas agora aturdido e disposto, tu como outros muitos, contanto que vejam seus amados e sempre estejam com eles, a nem comer nem beber, se de algum modo fosse possível, mas a só contemplar e estar ao seu lado[146]. Que pensamos então que aconteceria, disse ela. se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse ele em sua forma única contemplar? Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo[147] com que deve, quando o contempla e com ele convive? Ou não consideras,

disse ela, que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras[148] de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando?

Eis o que me dizia Diotima, ó Fedro e demais presentes, e do que estou convencido; e porque estou convencido, tento convencer também os outros de que para essa aquisição, um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente. Eis por que eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor, e que eu próprio prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do Amor na medida em que sou capaz. Este discurso, Fedro, se queres, considera-o proferido como um encômio[149] ao Amor; se não, o que quer e como quer que se apraza chamá-lo, assim deves fazê-lo.

---

[145] Como o sofista Hípias o define para Sócrates. V. *Hípias Maior*, 289e. (N. do T.)
[146] Cf. supra 192d-e. (N. do T.)
[147] Isto é, com a inteligência, ou antes, com a própria alma, livre das suas relações com o corpo. V. *Fédon*, 65b-e. (N. do T.)
[148] São as virtudes praticadas pelo comum dos homens, tais como Platão as explica no *Fédon, 68b*-69b. (N. do T.)
[149] Porque foi proferido à maneira socrática. supra 199b. (N. do T.)

Depois que Sócrates assim falou, enquanto que uns se põem a louvá-lo, Aristófanes tenta dizer alguma coisa[150], que era a ele que aludira Sócrates, quando falava de um certo dito; e súbito a porta do pátio, percutida, produz um grande barulho, como de foliões, e ouve-se a voz de uma flautista. Agatão exclama: "Servos! Não ireis ver? Se for algum conhecido, chamai-o; se não, dizei que não estamos bebendo, mas já repousamos".

Não muito depois ouve-se a voz de Alcibíades no pátio, bastante embriagado, e a gritar alto, perguntando onde estava Agatão, pedindo que o levassem para junto de Agatão. Levam-no então até os convivas a flautista, que o tomou sobre si, e alguns outros acompanhantes, e ele se detém à porta, cingido de uma espécie de coroa tufada de hera e violetas, coberta a cabeça de fitas em profusão, e exclama: "Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós o recebereis como companheiro de bebida, ou devemos partir, tendo apenas coroado Agatão, pelo qual viemos? Pois eu, na verdade, continuou, ontem mesmo não fui capaz de vir; agora porém eis-me aqui, com estas fitas sobre a cabeça, a fim de passá-las da minha para a cabeça do mais sábio e do mais belo, se assim devo dizer. Porventura ireis zombar de mim, de minha embriaguez? Ora, eu, por mais que zombeis, bem sei portanto que estou dizendo a verdade. Mas dizei-me daí mesmo: com o que disse, devo entrar ou não? Bebereis comigo ou não?"

Todos então o aclamam e convidam a entrar e a recostar-se, e Agatão o chama. Vai ele conduzido pelos homens, e como ao mesmo tempo colhia as fitas para coroar, tendo-as diante dos olhos não viu Sócrates, e todavia senta-se ao pé de Agatão, entre este e Sócrates, que se afastara de modo a que ele se acomodasse. Sentando-se ao lado de Agatão ele o abraça e o coroa.

Disse então Agatão: — Descalçai Alcibíades, servos, a fim de que seja o terceiro em nosso leito[151].

— Perfeitamente — tornou Alcibíades; — mas quem é este nosso terceiro companheiro de bebida? E enquanto se volta avista Sócrates, e mal o viu recua em

---

[150] Aristófanes não parece, como os demais convivas, empolgado com o que foi dito por Sócrates, o que bem revela sua pouca predisposição para captar o conteúdo do discurso de Alcibíades. (N. do T.)

[151] V. supra n. 13, e n. 16. (N. do T.)

sobressalto e exclama: Por Hércules! Isso aqui que é? Tu, ó Sócrates? Espreitando-me de novo aí te deitaste, de súbito aparecendo assim como era teu costume, onde eu menos esperava que haverias de estar? E agora, a que vieste? E ainda por que foi que aqui te recostaste? Pois não foi junto de Aristófanes[152], ou de qualquer outro que seja ou pretenda ser engraçado, mas junto do mais belo dos que estão aqui dentro que maquinaste te deitar.

E Sócrates: — Agatão, vê se me defendes! Que o amor deste homem se me tornou um não pequeno problema[153]. Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei, não mais me é permitido dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal retêm suas mãos da violência. Vê então se também agora não vai ele fazer alguma coisa, e reconcilia-nos; ou se ele tentar a violência, defende-me, pois eu da sua fúria e da- sua paixão amorosa muito me arreceio.

— Não! — disse Alcibíades — entre mim e ti não há reconciliação. Mas pelo que disseste depois eu te castigarei; agora porém, Agatão, exclamou ele, passa-me das tuas fitas, a fim de que eu cinja também esta aqui. a admirável cabeça deste homem, e não me censure ele de que a ti eu te coroei, mas a ele, que vence em argumentos todos os homens, não só ontem como tu, mas sempre, nem por isso eu o coroei. — E ao mesmo tempo ele toma das fitas, coroa Sócrates e recosta-se.

Depois que se recostou, disse ele: — Bem, senhores! Vós me pareceis em plena sobriedade. É o que não se deve permitir entre vós, mas beber; pois foi o que foi combinado entre nós. Como chefe então da bebedeira, até que tiverdes suficientemente bebido, eu me elejo a mim mesmo[154]. Eia, Agatão, que a tragam logo, se houver aí alguma grande taça. Melhor ainda, não há nenhuma precisão: vamos, servo, traze-me aquele porta-gelo! exclamou ele, quando viu um com

---

[152] por que essa referência a Aristófanes? Não temos nenhuma outra notícia da predileção de Sócrates pelos cômicos, em particular por Aristófanes. Por outro lado é de supor que Alcibíades de pronto percebesse a possibilidade de Sócrates ter sido convidado pelo próprio Agatão, como de fato aconteceu. Assim, suas palavras devem ser entendidas mais como um artifício dramático para chamar a atenção sobre a incapacidade em Aristófanes de entender o verdadeiro aspecto cômico da atitude de Alcibíades para com Sócrates. (N. do T.)

[153] Essa observação de Sócrates, como a de Alcibíades logo a seguir, anuncia à maneira de um prelúdio as conclusões que vamos tirar do discurso de Alcibíades sobre a irresponsabilidade de Sócrates no comportamento de Alcibíades. (N. do T.)

[154] Alcibíades sente em sua embriaguez que o "simposiarca" (v. supra p. 17 , n. 21) não se houve bem em sua função e pretende reparar a falta... (N. do T.)

capacidade de mais de oito "cótilas"[155]. Depois de enchê-lo, primeiro ele bebeu, depois mandou Sócrates entornar, ao mesmo tempo que dizia: — Para Sócrates, senhores, meu ardil não é nada: quanto se lhe mandar, tanto ele beberá, sem que por isso jamais se embriague[156].

Sócrates então, tendo-lhe entornado o servo, pôs-se a beber; mas eis que Erixímaco exclama: — Que é então que fazemos, Alcibíades? Assim nem dizemos nada nem cantamos de taça à mão, mas simplesmente iremos beber, como os que têm sede?

Alcibíades então exclamou: — Excelente filho de um excelente e sapientíssimo pai, salve!

— Também tu, salve! — respondeu-lhe Erixímaco; — mas que devemos fazer?

— O que ordenares! É preciso com efeito te obedecer: *pois um homem que é médico vale muitos outros*[157]; ordena então o que queres.

— Ouve então — disse Erixímaco. — Entre nós, antes de chegares, decidimos que devia cada um à direita proferir em seu turno um discurso sobre o Amor, o mais belo que pudesse, e lhe fazer o elogio. Ora, todos nós já falamos; tu porém como não o fizeste e já bebeste tudo, é justo que fales, e que depois do teu discurso ordenes a Sócrates o que quiseres, e este ao da direita, e assim aos demais.

— Mas, Erixímaco! — tornou-lhe Alcibíades — é sem dúvida bonito o que dizes, mas um homem embriagado proferir um discurso em confronto com os de quem está com sua razão, é de se esperar que não seja de igual para igual. E ao mesmo tempo, ditoso amigo, convence-te Sócrates em algo do que há pouco disse? Ou sabes que é o contrário de tudo o que afirmou? É ele ao contrário que, se em sua presença eu louvar alguém, ou um deus ou um outro homem fora ele, não tirará suas mãos de mim.

— Não vais te calar? — disse Sócrates.

---

[155] Uma "cótila" equivalia a pouco mais de um quarto de litro. (N. do T.)
[156] V. infra 220a. (N. do T.)
[157] *Ilíada*, XI, 514. (N. do T.)

— Sim, por Posidão — respondeu-lhe Alcibíades; nada digas quanto a isso, que eu nenhum outro mais louvaria em tua presença.

— Pois faze isso então — disse-lhe Erixímaco — se te apraz; louva Sócrates.

— Que dizes? — tornou-lhe Alcibíades; — parece-te necessário, Erixímaco? Devo então atacar-me ao homem e castigá-lo[158] diante de vós?

— Eh! tu! — disse-lhe Sócrates — que tens em mente? Não é para carregar[159] no ridículo que vais elogiar-me? Ou que farás?

— A verdade eu direi. Vê se aceitas!

— Mas sem dúvida! — respondeu-lhe — a verdade sim, eu aceito, e mesmo peço que a digas.

— Imediatamente — tornou-lhe Alcibíades. — Todavia faze o seguinte. Se eu disser algo inverídico, interrompe-me incontinenti, se quiseres, e dize que nisso eu estou falseando; pois de minha vontade eu nada falsearei. Se porém a lembrança de uma coisa me faz dizer outra, não te admires; não é fácil, a quem está neste estado, da tua singularidade dar uma conta bem feita e seguida.

"Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele certamente pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade, não do ridículo. Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos[160] colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias[161]. Que na verdade, em teu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar; que porém também no mais tu te assemelhas, é o que depois disso tens de ouvir. És insolente[162]! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és

---

[158] Contando a decepção que lhe causou o outro como "amante". O comportamento de Sócrates desfizera seus planos escabrosos, pondo a nu suas verdadeiras intenções. Comparar essa confissão de Alcibíades com a apologia de Pausânias. (N. do T.)

[159] Sócrates está falando em conhecimento de causa. A experiência de Alcibíades foi ridícula, e o elogio que este lhe promete fazer vai expô-lo, portanto, a mal-entendidos como os que já sofreu por parte de Aristófanes. (N. do T.)

[160] Também chamados sátiros, os silenos eram divindades campestres que faziam parte do séquito de Dioniso. Eram figurados com cauda e cascos de boi ou de bode e rosto humano, singularmente feio. (N. do T.)

[161] Exímio flautista, Mársias desafiou Apoio com sua lira e, vencido, foi esfolado pelo deus.

[162] A liberdade espiritual de Sócrates dá-lhe realmente, em muitas circunstâncias, essa aparência. V. *Apol.* 20e-23c, 30c e ss. e 36b-37. (N. do T.)

flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias — pois as que Olimpo[163] tocava são de Mársias, digo eu, por este ensinadas — as dele então, quer as toque um bom flautista quer uma flautista ordinária, são as únicas que nos fazem possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. Nós pelo menos, quando algum outro ouvimos mesmo que seja um perfeito orador, a falar de outros assuntos, absolutamente por assim dizer ninguém se interessa; quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturdidos e somos empolgados. Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos deste homem, e sofro ainda agora. Quando com efeito os escuto, muito mais do que aos coribantes[164] em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia[165], nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil; mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas. E isso, ó Sócrates, não irás dizer que não é verdade. Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo.eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas[166]. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a

---

[163] Em *Minos* Sócrates cita-o como bem-amado de Mársias. Muitas canções antigas lhe eram atribuídas. (N. do T.)
[164] Sacerdotes de Cibele, da Frígia, que dançavam freneticamente ao som de flautas, címbales e tamborins. (N. do T.)
[165] É que não eram estes oradores "homens de gênio", suscetíveis de uma inspiração divina (v. supra 203a). (N. do T.)
[166] Cf. *Alcibíades,* 109d e 113b. (N. do T.)

fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim, o envergonhar-me de quem quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho. Com efeito, tenho certeza de que não posso contestar-lhe que não se deve fazer o que ele manda, mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público. Safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo envergonho-me pelo que admiti. E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem.

De seus flauteios então, tais foram as reações que eu e muitos outros tivemos deste sátiro; mas ouvi-me como ele é semelhante àqueles a quem o comparei, que poder maravilhoso ele tem. Pois ficai sabendo que ninguém o conhece; mas eu o revelarei, já que comecei. Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo e nada sabe[167].

Que esta sua atitude não é conforme à dos silenos? E muito mesmo. Pois é aquela com que por fora ele se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio? Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos — é o que vos digo — e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida. Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro; eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates. Julgando porém que ele estava interessado em minha beleza, considerei um achado e um maravilhoso lance da

---

[167] Como numa cilada para atrair os incautos. Cf. supra 203d. (N. do T.)

fortuna, como se me estivesse ao alcance, depois de aquiescer a Sócrates, ouvir tudo o que ele sabia; o que, com efeito, eu presumia da beleza de minha juventude era extraordinário! Com tais idéias em meu espírito[168], eu que até então não costumava sem um acompanhante ficar só com ele, dessa vez, despachando o acompanhante, encontrei-me a sós — é preciso, com efeito, dizer-vos toda a verdade; — prestai atenção, e se eu estou mentindo, Sócrates, prova — pois encontrei-me, senhores, a sós com ele, e pensava que logo ele iria tratar comigo o que um amante em segredo trataria com o bem-amado, e me rejubilava. Mas não, nada disso absolutamente aconteceu; ao contrário, como costumava, se por acaso comigo conversasse e passasse o dia, ele retirou-se e foi-se embora. Depois disso convidei-o a fazer ginástica comigo e entreguei-me aos exercícios, como se houvesse então de conseguir algo. Exercitou-se ele comigo e comigo lutou muitas vezes sem que ninguém nos presenciasse; e que devo dizer? Nada me adiantava. Como por nenhum desses caminhos eu tivesse resultado, decidi que devia atacar-me ao homem à força e não largá-lo, uma vez que eu estava com a mão na obra, mas logo saber de que é que se tratava. Convido-o então a jantar comigo, exatamente como um amante armando cilada ao bem-amado. E nem nisso também ele me atendeu logo, mas na verdade com o tempo deixou-se convencer. Quando porém veio à primeira vez, depois do jantar queria partir. Eu então, envergonhado, larguei-o; mas repeti a cilada, e depois que ele estava jantado eu me pus a conversar com ele noite adentro, ininterruptamente, e quando quis partir, observando-lhe que era tarde, obriguei-o a ficar. Ele descansava então no leito vizinho ao meu, no mesmo em que jantara, e ninguém mais no compartimento ia dormir senão nós. Bem, até esse ponto do meu discurso ficaria bem fazê-lo a quem quer que seja; mas o que a partir daqui se segue, vós não me teríeis ouvido dizer se, primeiramente, como diz o ditado, no vinho, sem as crianças ou com elas, não estivesse a verdade[169]; e depois, obscurecer um ato excepcionalmente brilhante de Sócrates,

[168] Alcibíades passa a contar os seus esforços para conquistar o amor de Sócrates. Tais esforços constituem, como observa Robin em sua Introdução, uma verdadeira tentação, isto é, uma caricatura da iniciação amorosa tal como é caracterizada por Diotima. Através dessa caricatura, Platão pretende ilustrar a qualidade superior do cômico obtido com uma verdadeira arte. (N. do T.)
[169] Alusão ao provérbio οίνος καί παίδες άληυείς : o vinho e as crianças são verídicas. (N. do T.)

quando se saiu a elogiá-lo, parece-me injusto. E ainda mais, o estado do que foi mordido pela víbora é também o meu. Com efeito, dizem que quem sofreu tal acidente não quer dizer como foi senão aos que foram mordidos, por serem os únicos, dizem eles, que o compreendem e desculpam de tudo que ousou fazer e dizer sob o efeito da dor. Eu então, mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se possa ser mordido — pois foi no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos, que têm mais virulência que a víbora, quando pegam de um jovem espírito, não sem dotes, e que tudo fazem cometer e dizer tudo — e vendo por outro lado os Fedros, Agatãos, Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes; e o próprio Sócrates, é preciso mencioná-lo? E quantos mais. . . Todos vós, com efeito, participastes em comum[170], do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos e por isso todos ireis ouvir-me; pois haveis de desculpar-me do que então fiz e do que agora digo. Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas[171] como com efeito, senhores, a lâmpada se apagara e os servos estavam fora, decidi que não devia fazer nenhum floreado com ele, mas francamente dizer-lhe o que eu pensava; e assim o interpelei, depois de sacudi-lo:

— Sócrates, estás dormindo?

— Absolutamente — respondeu-me.

— Sabes então qual é a minha decisão?

— Qual é exatamente? — tomou-me.

— Tu me pareces — disse-lhe eu — ser um amante digno de mim, o único, e te mostras hesitante em declarar-me. Eu porém é assim que me sinto: inteiramente estúpido eu acho não te aquiescer não só nisso como também em algum caso em que precisasses ou de minha fortuna ou dos meus amigos. A mim, com efeito, nada me é mais digno de respeito do que o tornar-me eu o melhor

[170] Não deixa de ser estranha essa inclusão de Aristófanes no grupo dos amantes da filosofia. Como poeta cômico, este devia estar presente a todas as reuniões desse tipo, e daí poder Alcibíades confundi-lo naturalmente com os que ardorosamente a defendiam, em oposição aos indiferentes. (N. do T.)

[171] Alusão a uma fórmula de iniciação órfica: φυέγξομαι οίς υέμις δ έπίυεουε, βέβηλοι. "Falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos." (N do T.)

possível, e para isso creio que nenhum auxiliar me é mais importante do que tu. Assim é que eu, a um tal homem recusando meus favores[172], muito mais me envergonharia diante da gente ajuizada do que se os concedesse, diante da multidão irrefletida.

E este homem, depois de ouvir-me, com a perfeita ironia que é bem sua e do seu hábito, retrucou-me: — Caro Alcibíades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que pensas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é "ouro por cobre"[173] que pensas trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou. Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força; tu porém estás ainda longe disso.

E eu, depois de ouvi-lo: — Quanto ao que é de minha parte, eis aí; nada do que está dito é diferente do que penso; tu porém decide de acordo com o que julgares ser o melhor para ti e para mim.

— Bem, tornou ele, nisso sim, tens razão; daqui por diante, com efeito, decidiremos fazer, a respeito disso como do mais, o que a nós dois nos parecer melhor.

Eu, então, depois do que vi e disse, e que como flechas deixei escapar, imaginei-o ferido; e assim que eu me ergui sem ter-lhe permitido dizer-me nada mais, vesti esta minha túnica — pois era inverno — estendi-me por sob o manto deste homem, e abraçado com estas duas mãos a este ser verdadeiramente divino e admirável fiquei deitado a noite toda. Nem também isso, ó Sócrates, irás dizer que estou falseando. Ora, não obstante tais esforços meus, tanto mais este homem

---

[172] Alcibíades aplicou literalmente a doutrina de Pausânias. Cf. supra 184d-185b. (N. do T.)

[173] *Ilíada,* VI, 236. Enganado por Zeus, Glauco troca suas armas de ouro pelas de bronze de Diomedes (N. do T.)

cresceu e desprezou minha juventude, ludibriou-a, insultou-a e justamente naquilo é que eu pensava ser alguma coisa, senhores juízes; sois com efeito juízes da sobranceria de Sócrates[174] — pois ficai sabendo, pelos deuses e pelas deusas, quando me levantei com Sócrates, foi após um sono em nada mais extraordinário do que se eu tivesse dormido com meu pai ou um irmão mais velho.

Ora bem, depois disso, que disposição de espírito pensais que eu tinha, a julgar-me vilipendiado, a admirar o caráter deste homem, sua temperança e coragem, eu que tinha encontrado um homem tal como jamais julgava poderia encontrar em sabedoria e fortaleza? Assim, nem eu podia irritar-me e privar-me de sua companhia, nem sabia como atraí-lo. Bem sabia eu, com efeito, que ao dinheiro era ele de qualquer modo muito mais invulnerável do que Ájax ao ferro, e na única coisa em que eu imaginava ele se deixaria prender, ei-lo que me havia escapado. Embaraçava-me então, e escravizado pelo homem como ninguém mais por nenhum outro, eu rodava à toa. Tudo isso tinha-se sucedido anteriormente; depois, ocorreu-nos fazer em comum uma expedição em Potidéia[175], e éramos ali companheiros de mesa. Antes de tudo, nas fadigas, não só a mim me superava mas a todos os outros — quando isolados em algum ponto, como é comum numa expedição, éramos forçados a jejuar, nada eram os outros para resistir — e por outro lado nas fartas refeições, era o único a ser capaz de aproveitá-las em tudo mais, sobretudo quando, embora se recusasse, era forçado a beber, que a todos vencia[176]; e o que é mais espantoso de tudo é que Sócrates embriagado nenhum homem há que o tenha visto. E disso, parece-me, logo teremos a prova. Também quanto à resistência ao inverno — terríveis são os invernos ali — entre outras façanhas extraordinárias que fazia, uma vez, durante uma geada das mais terríveis, quando todos ou evitavam sair ou, se alguém saía, era envolto em quanta roupagem estranha, e amarrados os pés em feltros e peles de carneiro, este homem, em tais circunstâncias, saía com um manto do mesmo tipo que antes costumava trazer, e

---

[174] Em sua embriaguez, Alcibíades figura momentaneamente um processo em que a acusação de sobranceria dissimula justamente sua defesa no processo histórico: a recusa de Sócrates, um crime de orgulho nessa patuscada, significa de fato sua inocência. (N. do T.)

[175] Em 432, Potidéia, na Calcídica, recusou-se a pagar- tributo a Atenas e foi pelos atenienses sitiada, capitulando em 430. Essa insurreição foi uma das causas imediatas da Guerra do Peloponeso. (N. do T.)

[176] V. supra n. 19. (N. do T.)

descalço sobre o gelo marchava mais à vontade que os outros calçados, enquanto que os soldados o olhavam de soslaio, como se o suspeitassem de estar troçando deles. Quanto a estes fatos, ei-los aí:

mas também o seguinte, como o

fez

e suportou um bravo[177]

lá na expedição, certa vez, merece ser ouvido. Concentrado numa reflexão, logo se detivera desde a madrugada a examinar uma idéia, e como esta não lhe vinha, sem se aborrecer ele se conservara de pé, a procurá-la. Já era meio-dia, os homens estavam observando, e cheios de admiração diziam uns aos outros: Sócrates desde a madrugada está de pé ocupado em suas reflexões! Por fim, alguns dos jônicos[178], quando já era de tarde, depois de terem jantado — pois era então o estio — trouxeram para fora os seus leitos e ao mesmo tempo que iam dormir na fresca, observavam-no a ver se também a noite ele passaria de pé. E ele ficou de pé, até que veio a aurora e o sol se ergueu; a seguir foi embora, depois de fazer uma prece ao sol. Se quereis saber nos combates — pois isto é bem justo que se lhe leve em conta — quando se deu a batalha pela qual chegaram mesmo a me condecorar os generais, nenhum outro homem me salvou senão este, que não quis abandonar-me ferido, e até minhas armas salvou comigo. Eu então, ó Sócrates, insisti com os generais[179] para que te conferissem essa honra, e isso não vais me censurar nem irás dizer que estou falseando; todavia, quando já os generais consideravam minha posição e desejavam conceder-me a insigne honra, tu mesmo foste mais solícito que os generais para que fosse eu e não tu que a recebesse. E também, ó senhores, valia a pena observar Sócrates, quando de Delião[180] batia em retirada o exército; por acaso fiquei ao seu lado, a cavalo, enquanto ele ia com suas armas de hoplita. Ora, ele se retirava, quando já tinham debandado os nossos homens, ao lado de Laques;

---

177 *Odisséia,* IV, 242.(N. do T.)

178 Robin prefere aqui a lição de Schmidt (τών ίδοντων = dos que o viram) à lição dos mss. (τώνων = dos jônicos), sob a alegação de que não havia tropas da Jônia, e de que a lição dos mss. se compreende dificilmente como uma especificação da expressão "homens", usada pouco acima. Essa última razão absolutamente não convence. (N. do T.)

179 Essa batalha, travada em 432, precedeu imediatamente o cerco de Potidéia. (N. do T.)

180 Cidade da Beócia, na fronteira da Ática. Os atenienses foram aí batidos pelos tebanos, comandados por Pagondas, em 424 a.C.(N. do T.)

acerco-me deles e logo que os vejo exorto-os à coragem, dizendo-lhes que os não abandonaria. Foi aí que, melhor que em Potidéia, eu observei Sócrates — pois o meu perigo era menor, por estar eu a cavalo — primeiramente quanto ele superava a Laques, em domínio de si; e depois, parecia-me, ó Aristófanes, segundo aquela tua expressão[181] que também lá como aqui ele se locomovia "impando-se e olhando de través", calmamente examinando de um lado e de outro os amigos e os inimigos, deixando bem claro a todos, mesmo a distância, que se alguém tocasse nesse homem, bem vigorosamente ele se defenderia. Eis por que com segurança se retirava, ele e o seu companheiro; pois quase que, nos que assim se comportam na guerra, nem se toca, mas é aos que fogem em desordem que se persegue.

Muitas outras virtudes certamente poderia alguém louvar em Sócrates, e admiráveis; todavia, das demais atividades, talvez também a respeito de alguns outros se pudesse dizer outro tanto; o fato porém de a nenhum homem assemelhar-se ele, antigo ou moderno, eis o que é digno de toda admiração. Com efeito, qual foi Aquiles, tal poder-se-ia imaginar Brasidas[182] e outros, e inversamente, qual foi Péricles, tal Nestor e Antenor[183] — sem falar de outros — e todos os demais por esses exemplos se poderia comparar; o que porém é este homem aqui, o que há de desconcertante em sua pessoa e em suas palavras, nem de perto se poderia encontrar um semelhante, quer se procure entre os modernos, quer entre os antigos, a não ser que se lhe faça a comparação com os que eu estou dizendo, não com nenhum homem, mas com os silenos e os sátiros, e não só de sua pessoa como de suas palavras.

Na verdade, foi este sem dúvida um ponto em que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos são muito semelhantes aos silenos que se entreabrem. A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas

---

[181] Nas *Nuvens*, 362: ότι βρενυύει τ ευ ταίς καί τώφυαλμώ παραβάλλεις (N. do T.)

[182] Grande general espartano, vencedor dos atenienses em Anfípolis (422 a.C), onde morreu. (N. do T.)

[183] Dois grandes conselheiros, o primeiro dos gregos e o segundo dos troianos, durante a Guerra de Tróia. (N. do T.)

palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos.[184] Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude [185], e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão.

Eis aí, senhores, o que em Sócrates eu louvo; quanto ao que, pelo contrário, lhe recrimino, eu o pus de permeio e disse os insultos que me fez. E na verdade não foi só comigo que ele os fez, mas com Cármides[186], o filho de Glauco, com Eutidemo, de Díocles, e com muitíssimos outros, os quais ele engana fazendo-se de amoroso, enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante. E é nisso que te previno, ó Agatão, para não te deixares enganar por este homem e, por nossas experiências ensinado, te preservares e não fazeres como o bobo do provérbio, que "só depois de sofrer aprende"[187].

Depois destas palavras de Alcibíades houve risos por sua franqueza, que parecia ele ainda estar amoroso de Sócrates. Sócrates então disse-lhe: — Tu me pareces, ó Alcibíades, estar em teu domínio. Pois de outro modo não te porias, assim tão destramente fazendo rodeios, a dissimular o motivo por que falaste; como que falando acessoriamente tu o deixaste para o fim, como se tudo o que disseste não tivesse sido em vista disso, de me indispor com Agatão, na idéia de que eu devo amar-te e a nenhum outro, e que Agatão é por ti que deve ser amado, e por nenhum outro. Mas não me escapaste! Ao contrário, esse teu drama de sátiros e de silenos ficou transparente[188]. Pois bem, caro Agatão, que nada mais haja para ele, e faze com que comigo ninguém te indisponha.

---

[184] Cf. *Hípias Maior,* 288c-d. (N. do T.)

[185] Tal como os silenos esculpidos (215b) têm em seu interior estátuas divinas. Confrontar com essa a expressão análoga em 213a-5, mas num contexto diferente. (N. do T.)

[186] Tio materno de Platão, um dos membros do governo dos Trinta, seu nome intitula um dos diálogos menores do filósofo. Quanto a Eutidemo, não se trata evidentemente do sofista ridicularizado no diálogo do mesmo nome, mas sem dúvida do jovem que aparece nas *Memoráveis* de Xenofonte, IV, 2-6. (N. do T.)

[187] Hesíodo, *Trabalhos e Dias,* 218: παυών δέ τε νήπιος έγνω : "depois de sofrer é que o tolo aprende". (N. do T.)

[188] No propósito de insistir na feiúra de Sócrates e, conseqüentemente, afastá-lo de Agatão. (N. do T.)

Agatão respondeu: — De fato, ó Sócrates, é muito provável que estejas dizendo a verdade. E a prova é a maneira como justamente ele se recostou aqui no meio, entre mim e ti, para nos afastar um do outro. Nada mais ele terá então; eu virei para o teu lado e me recostarei.

— Muito bem — disse Sócrates — reclina-te aqui, logo abaixo de mim.

— Ó Zeus, que tratamento recebo ainda desse homem! Acha ele que em tudo deve levar-me a melhor. Mas pelo menos, extraordinária criatura, permite que entre nós se acomode Agatão.

— Impossível! — tornou-lhe Sócrates. — Pois se tu me elogiaste, devo eu por minha vez elogiar o que está à minha direita. Ora, se abaixo de ti[189] ficar Agatão, não irá ele por acaso fazer-me um novo elogio, antes de, pelo contrário, ser por mim elogiado? Deixa, divino amigo, e não invejes ao jovem o meu elogio, pois é grande o meu desejo de elogiá-lo.

— Evoé! — exclamou Agatão; — Alcibíades, não há meio de aqui eu ficar; ao contrário, antes de tudo, eu mudarei de lugar, a fim de ser por Sócrates elogiado.

— Eis aí — comentou Alcibíades — a cena de costume: Sócrates presente, impossível a um outro conquistar os belos! Ainda agora, como ele soube facilmente encontrar uma palavra persuasiva, com o que este belo se vai pôr ao seu lado.

Agatão levanta-se assim para ir deitar-se ao lado de Sócrates; súbito porém uns foliões, em numeroso grupo, chegam à porta e, tendo-a encontrado aberta com a saída de alguém, irrompem eles pela frente em direção dos convivas, tomando assento nos leitos; um tumulto enche todo o recinto e, sem mais nenhuma ordem, é-se forçado a beber vinho em demasia. Erixímaco, Fedro e alguns outros, disse Aristodemo, retiram-se e partem; a ele porém o sono o pegou, e dormiu muitíssimo, que estavam longas as noites; acordou de dia, quando já cantavam os galos, e acordado viu que os outros ou dormiam ou estavam ausentes; Agatão porém, Aristófanes e Sócrates eram os únicos que ainda estavam despertos, e bebiam de uma grande taça que passavam da esquerda para a direita. Sócrates

---

[189] Isto é, à sua direita, entre ele e Sócrates. Agatão passara para a direita de Sócrates, ficando este no meio do diva. (N. do T.)

conversava com eles; dos pormenores da conversa disse Aristodemo que não se lembrava — pois não assistira ao começo e ainda estava sonolento — em resumo porém, disse ele, forçava-os Sócrates a admitir que é de um mesmo homem o saber fazer uma comédia e uma tragédia, e que aquele que com arte é um poeta trágico é também um poeta cômico. Forçados a isso e sem o seguir com muito rigor eles cochilavam, e primeiro adormeceu Aristófanes e, quando já se fazia dia, Agatão. Sócrates então, depois de acomodá-los ao leito, levantou-se e partiu; Aristodemo, como costumava, acompanhou-o; chegado ao Liceu[190] ele asseou-se e, como em qualquer outra ocasião, passou o dia inteiro, depois do que, à tarde, foi repousar em casa.

---

[190] Ginásio dedicado a Apoio, às margens do Ilisso, mais tarde utilizado por Aristóteles para a sua escola, que ficou com esse nome. (N.doT.)

FÉDON

Tradução e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa

Introdução

EQUÉCRATES

— Estiveste, Fédon, ao lado de Sócrates, no dia em que ele bebeu o veneno na prisão? Ou acaso sabes, por outrem, o que lá se passou?

FÉDON

— Lá estive em pessoa, Equécrates.

EQUÉCRATES

— E então, de que coisas falou ele

antes de morrer? Qual foi o seu fim? Isso eu gostaria de saber, pois atualmente não há nenhum de meus concidadãos de Flionte[1] que esteja em Atenas, e de lá, faz muito tempo, que não nos vem nenhum estrangeiro capaz de nos dar informações seguras, a não ser que Sócrates morreu após ter bebido o veneno. Mas, quanto ao mais, ninguém nada nos soube relatar.

FÉDON

— Não sabeis, tampouco, nada também a respeito das circunstâncias do seu julgamento?

EQUÉCRATES

[1] Em Flionte ou Flio, no Peloponeso, um discípulo de Filolau, Eurito de Tarento, havia estabelecido um círculo de pitagóricos, em cuja sede Fédon foi recebido por Equécrates e associados (58d, 102a). (N. doE.)

— Sim, dele tivemos alguma informação. E uma das coisas, mesmo, que muito nos surpreendeu foi ter ocorrido sua morte muito tempo depois do julgamento. Que houve, Fédon?

FÉDON

— Houve no seu caso, Equécrates, uma coincidência fortuita: a do dia que precedeu ao julgamento com a coroação da popa do navio que os atenienses mandam a Delos.

EQUÉCRATES

— E que navio é este?

FÉDON

— Segundo conta a tradição, é o navio no qual Teseu transportou outrora os sete moços e as sete moças que deviam ser levados para Creta[2]. Ele os salvou e salvou a si mesmo. E assim, como a Cidade houvesse feito a Apoio, segundo se diz, a promessa de enviar todos os anos uma peregrinação a Delos se daquela vez os jovens fossem salvos, desde aquele fato até o presente se continuou a fazer essa peregrinação ao templo do deus. Manda uma lei do país que, a partir do momento em que se começa a tratar da peregrinação e enquanto ela dura, a Cidade não seja maculada por nenhuma execução capital em nome do povo, até a chegada do navio a Delos e sua volta ao porto. Às vezes, quando os ventos são contrários, sucede ser longa a travessia. Além disso, a peregrinação começa no dia em que o sacerdote de Apoio coroa a popa do navio, e aconteceu, como vos disse, que tal fato se realizou no dia que precedeu o julgamento. Foi por esse motivo que Sócrates, entre o julgamento e a morte, teve de passar tanto tempo na prisão.

EQUÉCRATES

---

[2] A peregrinação a Delos é um simples culto ao deus Apoio e à deusa Ártemis. A lenda é a seguinte: Androgeu, filho do afamado rei Minos de Creta, visitara Atenas e tomara parte nos jogos ginásticos; fora superior a todos, despertando assim a inveja dos atenienses, que' o mataram. Seu pai, então, para vingar a morte do filho, declarou guerra aos atenienses, vencendo-os, e estabelecendo como condição de paz que os vencidos enviassem periodicamente 7 moços e 7 moças a Creta. Estes jovens iriam servir de alimento ao monstro Minotauro que vivia no Labirinto de Creta, palácio fabuloso cuja saída ninguém conseguira encontrar. Por muito tempo os atenienses continuaram a enviar novas vítimas para Creta, até que o herói Teseu, herdeiro do trono, voluntariamente entrou no número das vítimas sorteadas, a fim de pôr termo a esse sacrifício periódico. Teseu conquistou em Creta o amor da princesa Ariadne, que lhe deu um novelo de lã vermelha e, assim, entrando no Labirinto, atou ele uma ponta do novelo numa pedra da entrada e, enquanto avançava, o desenrolava, ficando desta forma com o caminho de regresso assegurado. Conseguiu assim matar o Minotauro e retornar com seus companheiros salvos para a pátria. (N. do T.)

— Mas quanto às circunstâncias da própria morte, Fédon? Que foi o que se disse e fez então? Quais de seus discípulos se achavam a seu lado? Os magistrados não lhes permitiram assistir a seu fim, ou este foi, pelo contrário, privado de amizade?

FÉDON

— Não, não. A verdade é que vários o presenciaram, um bom número mesmo.

EQUÉCRATES

— Apressa-te, pois, a contar-nos todas essas coisas com a maior exatidão possível, a menos que algo to impeça.

FÉDON

— Não, realmente nada tenho que fazer no momento, e tratarei de vos dar uma descrição minuciosa. Aliás, nada há para mim que seja tão agradável como recordar-me de Sócrates, seja que eu mesmo fale dele, seja que ouça alguém fazê-lo!

EQUÉCRATES

— Pois, Fédon, encontras em idêntica disposição a todos os que te vão escutar. Portanto, procura ser o mais exato possível e nada esquecer.

A Narrativa

FÉDON

— Enquanto estive ao lado de Sócrates minhas impressões pessoais foram, de fato, bem singulares. Na verdade, ao pensamento de que assistia à morte desse homem ao qual me achava ligado pela amizade, não era a compaixão o que me tomava. O que eu tinha sob os olhos, Equécrates, era um homem feliz: feliz, tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranqüila nobreza que havia no seu fim. E isso, de tal modo que ele me dava a impressão, ele que devia encaminhar-se para as regiões do Hades, de para lá se dirigir auxiliado por um concurso divino, e de ir encontrar no além, uma vez chegado, uma felicidade tal

como ninguém jamais conheceu! Por isso é que absolutamente nenhum sentimento de compaixão havia em mim, como teria sido natural em quem era testemunha duma morte iminente. Mas o que eu sentia não era também o conhecido prazer de nossos instantes de filosofia, embora fosse essa, ainda uma vez, a natureza das nossas conversas. A verdade é que havia em minhas impressões qualquer coisa de desconcertante, uma mistura inaudita, feita ao mesmo tempo de prazer e de dor, de dor ao recordar-me que dentro em pouco sobreviria o momento de sua morte! E todos nós, ali presentes, nos sentíamos mais ou menos com a mesma disposição, ora rindo, ora chorando; um de nós, até, mais do que qualquer outro: Apolodoro[3]. Deves saber, com efeito, que homem é ele e qual seja o seu feitio.

EQUÉCRATES

— Sim, bem o sei.

FÉDON

— Nele, esse estado confuso de dor

e prazer atingia o auge; mas eu mesmo me encontrava presa duma agitação semelhante, e, da mesma forma, os outros.

EQUÉCRATES

— Mas os que então estiveram a seu lado, Fédon, quais foram?

FÉDON

— Além do mencionado Apolodoro estavam lá, de sua terra, Critobulo com seu pai, e também Hermógenes, Epígenes, Esquines, e Antístenes. Lá se encontravam ainda Ctesipo de Peânia, Menexeno e alguns outros da mesma região. Platão, creio, estava doente[4].

EQUÉCRATES

— Havia estrangeiros presentes?

FÉDON

---

[3] Apolodoro já é nosso conhecido do *Banquete:* não era o mais inteligente, mas, por certo, o mais entusiasta dos discípulos de Sócrates. (N. do T.)

[4] De todas estas pessoas, os únicos importantes são Antístenes, Euclides e Aristipo, fundadores de escolas filosóficas. Antístenes, na época em que foi escrito o presente diálogo, já é grande adversário da metafísica de Platão, mas o autor o considera boa pessoa e lhe permite, no drama, assistir à morte de Sócrates, embora como personagem muda. Mas Aristipo, o filósofo dos gozadores, é unicamente objeto de desprezo, e por isso Platão o afasta. (N. do T.)

— Sim, havia, notadamente Símias
o Tebano, Cebes e Fedondes; e mais, de Mégara, Euclides e Terpsião.

EQUÉCRATES

— Dize-me: Aristipo e Cleômbroto
não estavam presentes?

FÉDON

— Não. Dizia-se que andavam por
Egina[5].

EQUÉCRATES

— E quem mais lá estava?

FÉDON

— Creio que foram estes, mais ou menos, todos os que então se encontravam a seu lado.

EQUÉCRATES

— Bem; e agora, dize, sobre que
cousas falaram eles?

FÉDON

— Tomando as cousas desde o começo, vou esforçar-me por contá-las todas minuciosamente. Sabe, pois, que em nenhum dos dias anteriores havíamos deixado de encontrar-nos, eu e os outros, junto a Sócrates, segundo era nosso hábito. Nosso local de encontro, ao romper do dia, era o tribunal onde se realizava o julgamento, pois ficava próximo à prisão. E assim todos os dias, a conversar, esperávamos que a prisão fosse aberta. Ela não se abria muito cedo; logo, porém, que era franqueada, dirigíamo-nos até onde estava Sócrates, e muitas vezes, passávamos o dia todo em sua companhia. Naquele dia, como deixáramos ajustado, encontramo-nos ainda mais cedo que de costume, porque na véspera, ao sair da prisão pelo entardecer, havíamos sabido que o navio sagrado retornara de Delos. Por isso ficara assentado que nos reuniríamos o mais cedo possível no lugar

---

[5] Egina: ilha perto de Atenas. Platão quer significar que estes homens fizeram tal viagem para se recrearem, não se tratando de uma viagem longa, necessária e intransferível; logo, é que ambos não sentiam interesse pela sorte de Sócrates nem por sua grandiosa filosofia. (N. do T.)

habitual. Ao chegarmos, o porteiro, vindo ao nosso encontro (era ele quem sempre nos atendia), até pediu-nos que ficássemos por ali e esperássemos, para entrar, que nos houvesse chamado. "É, disse ele, que os Onze[6] estão a tirar as correntes de Sócrates e a comunicar-lhe que este será o seu dia derradeiro." Depois disso quase não demorou a voltar, e convidou-nos para entrar.

Entramos, pois, e encontramos junto a Sócrates, que acabava de ser desagrilhoado, Xantipa[7] (tu a conheces!), que segurava o filho mais novo, sentada ao lado do marido. Assim que ela nos viu, choveram maldições e palavrórios como só as mulheres sabem proferir: "Vê, Sócrates, esta é a última vez que conversam contigo os teus amigos, e tu com eles!" Sócrates lançou um olhar na direção de Críton: "Críton, disse, faze com que a conduzam para casa!" E, enquanto era levada pela gente de Críton, ela se debatia e gritava.

O Prazer e a Dor

Quanto a Sócrates, sentara-se no leito e, tendo encolhido a perna, esfregava-a fortemente com a mão. E enquanto a esfregava dizia-nos: "Como parece aparentemente desconcertante, amigos, isso que os homens chamam de prazer! Que maravilhosa relação existe entre a sua natureza e o que se julga ser o seu contrário, a dor! Tanto um como a outra recusam ser simultâneos no homem; mas procure se um deles — tenhamos preso um deles — e estaremos sujeitos quase sempre a encontrar também o outro, como se fossem uma só cabeça ligada a um corpo duplo! Parece-me, mesmo, que Esopo, se nisso tivesse pensado, teria composto uma fábula a esse respeito: A Divindade, desejosa de lhes pôr fim aos conflitos, como visse frustrado o seu intento, amarrou juntas as duas cabeças; e é por isso que, onde se apresenta um deles, o outro vem logo. É, assim, que se lhe

[6] Os Onze: um grupo de onze homens escolhidos por votação cuidava em Atenas do cárcere e das execuções. Cf. Arist., *Const. Aten.*, 52, 1. (N.doT.)

[7] Xantipa deixou a fama de ser uma senhora algo violenta, que atormentou a vida do marido. Segundo Xenofonte, era uma verdadeira megera, mas enterneceu-se por ocasião da morte de Sócrates. (N. do T.)

afiguram as coisas: devido ao grilhão, há pouco sentia dor na minha perna, e já agora sinto prazer!

Cebes interrompeu: — Por Zeus, Sócrates, foi bom me haveres lembrado isso! De fato, a propósito dessas tuas composições, em que transpuseste para o metro cantado os contos de Esopo e o hino a Apolo, várias pessoas já me têm perguntado — e entre elas, há pouco tempo, Eveno[8] — com que intenção as compuseste depois de tua chegada aqui, tu que até agora jamais fizeras coisas desse gênero. Se tens, pois, qualquer interesse em que eu possa responder a Eveno quando ele novamente me interrogar (porque bem sei que tornará a fazê-lo!), fala: que deverei dizer-lhe?

— Dize-lhe a verdade, Cebes: não foi com a intenção de lhe fazer concorrência, e muito menos às suas composições, que fiz aqueles versos: sei que isso teria sido difícil! Eu os fiz em virtude de certos sonhos, cuja significação pretendia assim descobrir, e também por escrúpulo religioso — prevendo, sobretudo, a eventualidade de que as repetidas prescrições que me foram feitas se relacionassem com o exercício dessa espécie de poesia. Eis como se passaram as cousas: Várias vezes, no curso de minha vida, fui visitado por um mesmo sonho; não era através da mesma visão que ele sempre se manifestava, mas o que me dizia era invariável: "Sócrates", dizia-me ele, "'deves esforçar-te para compor música !" E, palavra! sempre entendi que o sonho me exortava e me incitava a fazer o que justamente fiz em minha vida passada. Assim como se animam corredores, também, pensava eu, o sonho está a incitar-me para que eu persevere na minha ação, que é compor música: haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que eu faço? Mas sucede agora que, depois de meu julgamento, a festa do Deus está retardando minha morte. O que é preciso então, pensei, no caso de que o sonho me tenha prescrito essa espécie comum de composição musical, é que eu não lhe desobedeça; é que eu componha versos. E, de fato, é muito mais seguro não me ir sem antes ter satisfeito esse escrúpulo

[8] Eveno: poeta grego (N. do T.)

religioso com a composição de tais poemas, nem antes de haver prestado obediência ao sonho. E, por isso, minha primeira composição foi dedicada ao Deus em cuja honra estava sendo realizado o sacrifício. Depois de haver prestado a minha homenagem ao Deus, julguei que um poeta para ser verdadeiramente um poeta deve empregar mitos e não raciocínios. Não me sentindo capaz de compor mitos, por isso mesmo tomei por matéria de meus versos, na ordem em que me vinham ocorrendo à lembrança, as fábulas ao meu alcance, as de Esopo que eu sabia de cor. Assim, pois, aí está, Cebes, o que deveras dizer a Eveno. Transmite-lhe também a minha saudação, e além disso o conselho, se de fato ele é sábio, de seguir minhas pegadas o mais depressa que puder! Quanto a mim, parece que me vou hoje mesmo, uma vez que os atenienses me ordenam.

Então Símias disse: — Que belo convite, Sócrates, para Eveno! Já por várias vezes tive ocasião de encontrar esse homem, e, a julgar pela minha experiência, ele sem dúvida seguirá de boa vontade o teu conselho!

— Ora — tornou Sócrates —, será que Eveno não é filósofo?

— Segundo penso, é — respondeu Símias.

— Então não há de desejar coisa melhor, ele ou quem quer que dê à filosofia a atenção que ela merece. Todavia, é de esperar que Eveno não fará violência contra si mesmo, pois, segundo dizem, isso não é permitido.

Assim falando, desencolheu as pernas e, desde então, foi sentado dessa forma que continuou a conversar. A esta altura Cebes lhe fez a seguinte pergunta:

— Como podes dizer, Sócrates, que não é permitido fazer violência contra si mesmo, e, por outro lado, que o filósofo não deseja nada melhor do que poder seguir aquele que morre?

— Quê? Então, Cebes, não fostes instruídos a respeito deste gênero de questões, tu e Símias, que vivestes tanto tempo em companhia de Filolau[9]?

— Não, nada de claro, Sócrates.

[9] Filolau: filósofo pitagórico. Platão o conhecia pessoalmente, e muito o estimou. (N. do T.)

— Eu, também, o que digo é por ouvir dizer, e seguramente nada impede que se transmita o que dessa forma me foi dado aprender. E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre essa viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do pôr-do-sol?

— Dize-nos pois, Sócrates, por que motivo se pode certamente negar que seja coisa permitida o suicídio? Eu mesmo, com efeito (é o que nos perguntavas há pouco), já ouvi Filolau dizer, no tempo em que se encontrava entre nós, e também a outros, que tal coisa não se pode fazer. Mas ninguém já foi capaz de ensinar-me qualquer coisa de exato a esse respeito.

— Vamos — disse Sócrates —, vamos examinar isso. É possível, talvez, que eu te possa ensinar alguma coisa. É provável também que isso te pareça maravilhoso e que te espantes ao saber que, para todos os homens, há uma absoluta necessidade de viver, necessidade invariável mesmo para aqueles para os quais a morte seria preferível à vida. Acharás espantoso ainda que não seja permitido àqueles, para os quais a morte seja um bem preferível à vida, o direito de procurarem, por si, esse bem e que, para o obterem, necessitem recebê-lo de outrem.

Cebes sorriu docemente:

— Deus o sabe! — disse no modo de falar de seu país[10].

— Poder-se-ia, com efeito — volveu Sócrates — encontrar nisso, pelo menos considerado sob essa forma, qualquer coisa de irracional. Todavia não é assim, e, muito provavelmente, aí não falta razão. A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios[11]: "É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se." Fórmula essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quão pouco transparente!

---

[10] Cebes é de Tebas, e os tebanos têm a fama de serem pouco instruídos e falarem um grego algo provinciano. Cebes, o aluno ardente de Sócrates, fala em geral a língua da gente letrada, mas neste momento, apaixonado por uma interessante questão filosófica, descura a linguagem e usa o dialeto regional de seu país. (N. do T.)

[11] Platão refere-se aos mistérios órficos, que mencionara no *Menão.* (N. do T.)

Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses. Não te parece que é assim?

— Parece-me — respondeu Cebes.

— E tu, por acaso — continuou Sócrates — não havias de querer mal a um ser de tua propriedade que se matasse sem que tal lhe tivesses permitido? E não tirarias de seu ato a vingança que fosses capaz de tirar?

— Efetivamente.

— Ê provável, portanto, que neste sentido nada exista de irracional no dever de não nos matarmos, de aguardarmos que a divindade envie qualquer ordem semelhante àquela que hoje se apresenta para mim.

— Seja — disse Cebes. — Acho, sim, acho isso natural. Mas a coisa toma outro aspecto quando se trata do que há pouco dizias, acerca da facilidade com que os filósofos consentiriam em morrer. Isso, Sócrates, parece-me uma inconseqüência, se é que há boas razões para afirmar o que dizíamos faz poucos instantes: que nos encontramos sob a tutela da Divindade, e que em nós ela tem uma de suas propriedades. Que não haja irritação da parte de homens sensatos, quando se lhes retira essa tutela dos Deuses, que são, precisamente, os melhores tutores, é coisa bem difícil de compreender! Não é crível, em tais circunstâncias, que alguém, em liberdade, possa encontrar maiores vantagens na sua própria autonomia. É possível que alguém, destituído de inteligência, possa ter essas idéias e, desse modo, fuja a seu dono sem refletir que, quando este é bom, não se deva escapar à sua autoridade mas, ao contrário, ficar o mais possível junto a ele. Fugir, pois, seria mostra de falta de reflexão por parte de tal homem. E quanto ao que tem inteligência, sem dúvida alguma teria o desejo de encontrar-se incessantemente ao lado de quem vale mais do que ele próprio. Ora, Sócrates, desta forma o que é natural é justamente o contrário do que dizíamos há pouco. Porque são justamente os homens de bom senso que devem irritar-se no momento da morte, enquanto que os insensatos se alegrarão.

Sócrates havia escutado Cebes e sentira prazer, pareceu-me, ante a dificuldade levantada por ele. Olhando para o nosso lado disse:

— Verdadeiramente Cebes sempre está em busca de argumentos: não tem a mínima inclinação para acreditar imediatamente no que se lhe diz!

— Mas, Sócrates — acudiu Símias —, segundo penso, há também muita razão nos dizeres de Cebes: de fato, com que intenção homens incontestavelmente sábios haveriam de fugir de donos que valem mais do que eles próprios, e sem grandes cuidados, se afastariam deles? Meu pensamento também é que, além disso, a objeção de Cebes se dirige contra ti mesmo, pois é da mesma forma que, sem muito pesar, suportas a contingência de abandonar-nos, a nós e àqueles excelentes donos — acabaste de convir nisto! — que são os Deuses.

— Tendes razão — disse Sócrates; — eu vos entendo: eis uma acusação de que me devo defender como se estivesse no tribunal.

— Isso mesmo — volveu Símias.

— Pois bem, vamos a isso! E procuremos sobretudo apresentar diante de vós uma defesa mais convincente do que a que fiz perante os juízes! Sim, confesso-o, Símias e Cebes: eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa a que eu me dedique com todas as minhas energias, será essa! Assim, por conseguinte, não tenho razões para estar irritado. Mas, ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa —

qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição[12] diz ser muito melhor para os bons do que para os maus.

— Que dizer, Sócrates? — tornou Símias. — Serás capaz de guardar unicamente para ti esses pensamentos, quando tens a intenção de partir? Não os partilharás conosco? Pois aí está certamente, segundo penso, um bem que nos é comum a todos. Ao mesmo tempo terás feito tua defesa, se tuas palavras conseguirem convencer-nos.

— Pois bem! Esforçar-me-ei por fazê-lo. Mas antes vejamos o que o bom Críton tem desde algum tempo a intenção de dizer-me.

— Que quero dizer? — perguntou Críton. — Nada mais do que o que está a repetir-me há muito o homem que deve ministrar-te o veneno: pede-me te explique que deves falar o menos possível. Porque falando muito a gente se aquece, e é necessário não contrariar assim a ação do veneno. Se continuas a conversar desse modo talvez seja preciso que o tomes duas ou três vezes para ter efeito.

— Dize-lhe que vá às favas! — respondeu Sócrates. — Para desempenhar-se de sua missão, ele que me dê o veneno uma, duas ou mesmo três vezes, se for preciso !

— Arre! era essa mais ou menos a resposta que eu previra — disse Críton — mas há muito que este homem estava a importunar-me.

A morte como libertação do pensamento

— Deixa-o falar! — prosseguiu Sócrates. — A vós, entretanto, que sois meus juízes, devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto ! Mas como pode ser assim? Isso será, Símias

[12] Platão refere-se às tradições religiosas do pensamento grego, no centro das quais se encontra, também, a crença de uma boa sorte no Além. Os mistérios mais afamados eram os de Elêusis, cujos adeptos esperavam ter melhor sorte do que os demais mortos. Cf. De-charme, *La Critique des Traditions Religieuses ches les grecs* e E. Rohde, *Psyché*. (N. do T.)

e Cebes, o que me esforçarei por vos explicar. Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando, durante toda sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação!

Nesta altura Símias se pôs a rir:

— Por Zeus, Sócrates, eu não tinha nenhuma vontade de rir, mas tu me fizeste rir! É que, penso, se o vulgo te ouvisse falar desse modo se convenceria de que há muito boas razões para atacar os que se ocupam de filosofia, e a ele fariam coro sem reserva os nossos amigos[13]: "na verdade", diria ele, "os que se dedicam à filosofia são homens que se estão preparando para morrer"; e, se há uma cousa que seguramente pensarão, é que é justamente esse o fim que eles merecem!

— E o vulgo teria razão, Símias, de dizer isso, embora, é claro, não soubesse que estava a dizer uma verdade. Pois os que ignoram ele e os que lhe fazem coro é de que modo se estão preparando para morrer aqueles que verdadeiramente são filósofos, de que modo eles merecem a morte, e que espécie de morte merecem. Entre nós, com efeito, é que devemos tratar dessa questão, e, quanto ao vulgo e aos outros, não lhes demos atenção !

— Segundo nosso pensar, é a morte alguma cousa?

— Claro — replicou Símias.

— Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?

— Sim, consiste justamente nisso.

---

[13] Alusão ao que diz Aristófanes nas *Nuvens.* F. 65 e 67 deste texto. (N.doT.)

— Examina agora, meu caro, se te é possível compartilhar deste modo de ver, pois nisso reside, com efeito, uma condição do progresso de nossos conhecimentos sobre o presente objeto de estudo. Crês que seja próprio de um filósofo dedicar-se avidamente aos pretensos prazeres tais como o de comer e de beber?

— Tão pouco quanto possível, Sócrates ! — respondeu Símias.

— E aos prazeres do amor?

— Também não!

— E quanto aos demais cuidados do corpo, pensas que possam ter valor para tal homem? Julgas, por exemplo, que ele se interessará em possuir uma vestimenta ou uma sandália de boa qualidade, ou que não se importará com essas coisas se a força maior duma necessidade não o obrigar a utilizá-las?

— Acho que não lhes dará importância, se verdadeiramente for filósofo.

— De forma que, na tua opinião — prosseguiu Sócrates —, as preocupações de tal homem não se dirigem, de um modo geral, para o que diz respeito ao corpo, mas, ao contrário, na medida em que lhe é possível, elas se afastam do corpo, e é para a alma que estão voltadas?

— Sim, sem dúvida.

— É, pois, para começarmos a nossa conversa, em circunstâncias desta espécie, que se revela o filósofo, quando, ao contrário de todos os outros homens, afasta tanto quanto pode a alma do contato com o corpo?

— Evidentemente.

— Sem dúvida, a opinião do vulgo, Símias, é que um homem, para o qual não existe nada de agradável nessa espécie de coisas e que com elas não se preocupa, não merece viver, mas, pelo contrário, está muito próximo da morte quem assim não faz nenhum caso dos prazeres de que o corpo é instrumento?

— É a própria verdade o que acabas de dizer.

— E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio?

Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por

intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas. Não é também este o teu modo de ver?

— É exatamente esse.

— Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente.

— Dizes uma verdade.

— Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?

— Sim.

— E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeço lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer — mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?

— É bem isso!

— E não é, ademais, nessa ocasião que a alma do filósofo, alçando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, enquanto por outro lado procura isolar-se em si mesma?

— Evidentemente!

— Mas que poderemos dizer, Simias, do seguinte: afirmaremos a existência do "justo em si mesmo", ou a negaremos?

— Certamente que a afirmaremos, por Zeus!

— E também a do "belo em si" e a do "bom em si", não é verdade?

— Como não?

— Ora, é certo que jamais viste qualquer ser desse gênero com teus olhos?

— Jamais.

— Mas então é porque os apreendeste por qualquer outro sentimento que não por aqueles de que o corpo é instrumento? Ora, o que eu disse há pouco é para todos os seres, tanto para a "grandeza", a "saúde", a "força", como para os demais — é, numa só palavra e sem exceção —, a sua realidade: aquilo, precisamente, que cada uma dessas coisas é. E será, então, por intermédio do corpo que o que nelas há de mais verdadeiro poderá ser observado? Ou quem sabe se, pelo contrário, aquele dentre nós que se tiver o mais cuidadosamente e no mais alto ponto preparado para pensar em si mesma cada uma dessas entidades, que considera e toma por objeto — quem sabe se não é esse quem mais deve aproximar-se do conhecimento de cada uma delas?

— Isso é absolutamente certo.

— E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse à caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? e isto só depois de se ter desembaraçado o mais possível de sua vista, de seu ouvido, e, numa palavra, de todo o seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento, todas as vezes que está em contato com ela? Não será este o homem, Símias, se a alguém é dado fazê-lo neste mundo, que atingirá o real verdadeiro?

— Impossível, Sócrates, falar com mais verdade!

— Assim, pois — prosseguiu Sócrates —, todas essas considerações fazem necessariamente nascer no espírito do autêntico filósofo uma crença capaz de

inspirar-lhe em suas palestras uma linguagem semelhante a esta: "Sim, é possível que exista mesmo uma espécie de trilha que nos conduz de modo reto, quando o raciocínio nos acompanha na busca. E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças — e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissenções, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar. Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranqüilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrujão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria,

ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma — mas nunca antes. Além disso, por todo o tempo que durar nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia em que o próprio Deus houver desfeito esses laços. E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco; e pôr nós mesmos conheceremos sem mistura alguma tudo o que é. E nisso, provavelmente, é que há de consistir a verdade. Com efeito, é lícito admitir que não seja permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro!" Tais devem ser necessariamente, segundo creio, meu caro Símias, as palavras e os juízos que proferirá todo aquele que, no correto sentido da palavra, for um amigo do saber. Não te parece a mesma cousa?

— Sim, Sócrates, nada mais provável.

A Purificação

— Assim pois, companheiro — continuou Sócrates —, se é verdade o que acabamos de dizer, que imensa esperança não existe para aquele que se encontra nesta altura de minha rota! Lá no além, se tal deve acontecer em algum lugar, ele irá possuir com abundância tudo aquilo que exigiu de nós a realização de um imenso esforço, em nossa vida passada. E assim esta viagem, esta viagem que ora me foi prescrita, é acompanhada de uma feliz esperança; e o mesmo acontece a quem quer que possa afirmar que seu pensamento está pronto e o possa dizer purificado.

— Absolutamente certo — disse Símias.

— Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição?[14] Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam?

— É exatamente isso.

— Ter uma alma desligada e posta a parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra "morte"?

— É exatamente esse o sentido.

— Sim. E os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam, não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia? O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo?

— Evidentemente.

— Não seria, pois, como eu dizia ao começar esta nossa conversa, uma coisa ridícula por parte dum homem, que durante toda a vida se houvesse esforçado por se aproximar o mais possível do estado em que ficamos quando estamos mortos, irritar-se contra a morte quando esta se lhe apresentasse?

— Por certo que seria ridículo!

— Assim, pois, Símias, em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores! Eis como devemos julgá-los. Não seria o supra-sumo da contradição que eles, por uma parte sentindo-se de todos os modos misturados com o corpo, e por outra desejando que sua alma existisse em si mesma e por si mesma, se tomassem de pânico e de irritação quando sobre-viesse a realização de seus desejos? Sim, não seria uma contradição se não se encaminhassem com alegria

---

[14] Esta tradição é do Orfismo. Veja Chantepie Je Ia Saussaye, *História das Religiões*, Cap. XII. Cf. também E. Rohde, *op. cit.*, assim como . Reinach, *Orpheus;* Zielinski, *La Religion :s'-s Ia Grèce Antique*. (N. do T.)

para o além onde, uma vez chegados, terão a esperança de encontrar aquilo por que em toda a sua vida se mostraram apaixonados: a sabedoria, que era o seu amor; e também não seria contraditório deixarem de sentir alegria ante a esperança de serem libertados da companhia daquilo que os molestava? Mas então! Os amantes, as mulheres, os filhos não foram capazes, quando mortos, de inspirar a muitos o desejo de ir voluntariamente para as regiões do Hades, na esperança de lá os encontrarem, de rever o objeto de seus amores e permanecer ao seu lado; ao passo que um homem que fosse apaixonado pela sabedoria, que tivesse ardorosamente abraçado a esperança de em nenhuma parte senão no Hades encontrá-la sob uma forma digna de ser desejada, então esse homem haveria de irritar-se no momento de morrer, então esse homem não se rejubilaria de poder dirigir-se para aquelas regiões? Eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo, se realmente é filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria. Ora, se assim é, não será o cúmulo da extravagância, como disse há pouco, que exista o temor da morte no espírito de um tal homem?

— Seguramente que seria o cúmulo, por Zeus!

— Dize-me, pois — continuou Sócrates —, não tiveste oportunidade de observar várias vezes que quando alguém se irrita no momento de morrer, não é a sabedoria que alguém ama[15], mas sim o corpo? E que esse alguém talvez ame ainda as riquezas, ou as honrarias, quer uma, quer outra dessas coisas, ou quem sabe senão as duas juntas?

— Realmente. É como dizes.

— Assim, Símias, o que chamamos coragem também convém ou não convém, no seu mais alto grau, àqueles em quem se encontram, pelo contrário, as disposições de que eu falava?

— Sem nenhuma dúvida!

---

[15] Platão serve-se de um jogo de palavras: *philósophos* (o que ama a sabedoria), *philosômatos* (o que ama o corpo), *philokhrématos (o* que ama as riquezas) e *philótimos* (o que ama as honrarias). (N. doE.)

— Não acontece a mesma cousa com a temperança, e até com a temperança no sentido comum da palavra? Porventura a ausência de veemência nos desejos e uma atitude desdenhosa e prudente não são próprias unicamente daqueles que, no mais alto grau, sentem desprezo pelo corpo e vivem na filosofia?

— Necessariamente.

— Aliás, basta que tenhas a bondade de refletir um momento apenas sobre a coragem e a temperança do resto dos homens, para que percebas toda a sua estranheza.

— Que queres dizer, Sócrates?

— Não ignoras que a morte é considerada por todo o resto dos homens como pertencendo ao número dos grandes males.

— Ah! bem o sei.

— O temor de males maiores não leva, por acaso, os que dentre eles têm mais coragem a enfrentarem a morte, quando se apresenta a ocasião de enfrentá-la?

— Como não!

— Assim, pois, é por serem medrosos e por temerem que são corajosos todos os homens, com exceção dos filósofos. E, contudo, é absurdo pensar que o temor e a covardia dêem coragem!

— Tens toda a razão!

— Vejamos agora os que dentre eles são considerados prudentes. Não é uma espécie de desregramento, o princípio de sua temperança? Podemos afirmar enfaticamente que é impossível serem as cousas assim, mas é um fato, contudo, que eles se encontram em situação análoga, na sua ridícula temperança! Porque é pelo fato de temerem ser privados de outros prazeres que cobiçam que se abstêm em face de alguns — porque, afinal, há muitos outros que os dominam. Parece errôneo chamar de desregramento a uma certa continência em face dos prazeres, e todavia é certo que, se esses homens suportam o jugo de certos prazeres, é porque dessa forma conseguem dominar alguns outros. Ora, isto concorda com o que acabamos

de dizer há pouco. De qualquer modo, é num desregramento que está o princípio de sua temperança!

— Verossimilmente, com efeito.

— Na verdade, excelente Símias, talvez não seja em face da virtude um procedimento correto trocar assim prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, um receio por um receio, o maior pelo menor, tal como se se tratasse duma simples troca de moedas. Talvez, ao contrário, exista aqui apenas uma moeda de real valor e em troca da qual tudo o mais deva ser oferecido: a sabedoria! Sim, talvez seja esse o preço que valem e com que se compram e se vendem legitimamente todas essas coisas — coragem, temperança, justiça — a verdadeira virtude, em suma, acompanhada de sabedoria. E indiferente que a elas se acrescentem ou se tirem prazeres, temores e tudo o mais que há de semelhante! Que tudo isso seja, doutra parte, isolado da sabedoria e convertido em objeto de trocas recíprocas, talvez não passe de alucinação uma tal virtude: virtude realmente servil, onde não há nada de são nem de verdadeiro! Talvez, muito ao contrário, a verdade nada mais seja do que uma certa purificação de todas essas paixões e seja a temperança, a justiça, a coragem; e o próprio pensamento outra coisa não seja do que um meio de purificação. É possível que aqueles mesmos "a quem devemos a instituição das iniciações não deixem de ter o seu mérito, e que a verdade já de há muito tempo se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa. Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará,-uma vez lá chegado, com os Deuses. É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: "numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes[16]". Ora, a meu ver, estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação. E quanto a mim, durante toda a vida e pelo menos na medida do possível, nada deixei de fazer para pertencer ao número deles; nisso, pelo contrário, pus sem reservas todos os meus esforços.

[16] Alusão aos mistérios em que havia cerimônias de purificação e graus de consagração: o grau de Bacante é o superior, enquanto que os portadores de tirso constituem o grau inferior. (N. do T.)

Entretanto, se tudo o que fiz estava certo, se meus esforços obtiveram algum êxito, é coisa que espero saber com certeza dentro em pouco, no além, se Deus quiser: tal é, pelo menos, minha opinião.

"Aqui está, Símias e Cebes, minha defesa; são estas as razões pelas quais vos deixo, tanto a vós como a meus donos daqui, sem sentir dor nem cólera, pois que — disso estou convencido — no outro mundo irei encontrar, não menos do que aqui, outros bons donos como outros bons companheiros. O vulgo, na verdade, é incrédulo a respeito dessas coisas. Se, pois, diante de vós fui em minha defesa mais persuasivo do que diante dos juízes de Atenas, bem haja!"

A Sobrevivência da Alma

As palavras de Sócrates suscitaram esta réplica de Cebes: "Tudo isso é, na minha opinião pessoal, muito bem dito, ó Sócrates; mas de tudo isso excetuo todas aquelas coisas que dizem respeito à alma e que são, para os homens, uma fonte abundante de incredulidade. Talvez, dizem eles, uma vez separada do corpo, a alma não exista mais em nenhuma parte e talvez, com maior razão, seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre. Talvez desde o momento dessa separação, se evole do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou uma fumaça[17], e que assim separada e dispersa nada mais seja em parte alguma. E em conseqüência, se fosse verdade que em qualquer parte ela se houvesse concentrado em si mesma e sobre si mesma, depois de se ter desembaraçado daqueles males que há pouco passaste em revista, que grande e bela esperança,

Sócrates, nasceria da verdade de teu discurso ! Isso, todavia, requer sem dúvida uma justificação, a qual provavelmente não há de ser coisa fácil, para fazer crer que depois da morte do homem a alma subsiste com uma atividade real e com capacidade de pensar.

---

[17] Alusão às doutrinas dos primeiros filósofos gregos que, ainda como os primitivos, consideram a alma como um sopro *(pneuma).* Foi. aliás, por essa razão que ao conjunto dos fenômenos que mais tarde seriam estudados se deu, até à Idade Média, o nome pneumatologia. (N. do T.)

— É verdade, Cebes — disse Sócrates. — E então? Que nos resta fazer? Não desejas que a respeito deste mesmo assunto examinemos se de fato é verossímil ou não que as coisas se passem dessa forma?

— Naturalmente que sim! — respondeu Cebes. — Eu teria até muito prazer em ficar sabendo que idéias tens a esse respeito.

— Pelo menos, se assim fizer — observou Sócrates —, talvez não haja ninguém, ao ouvir-me falar neste momento — ninguém, mesmo que seja um poeta cômico[18], — para pretender que sou tagarela e que falo de coisas que não me dizem respeito! Se, pois. tal é o teu desejo, eis uma coisa que deve ser examinada a fundo.

Os contrários

"Ora, examinemos a questão por este lado: é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para almas que já não tivessem existência, e para provar esta existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos. Mas se as coisas não se passarem assim, então algum outro argumento será necessário.

— Isso é absolutamente certo — disse Cebes.

— Toma cuidado, pois — continuou Sócrates —, não caias no erro de encarar essa questão unicamente em relação ao homem, mas, se desejas que ela se torne mais fácil, considera-a também em relação a tudo que é animal ou planta. Quero dizer, numa palavra, que, levando em conta todas as coisas que nascem, devemos verificar se em cada caso é bem assim que nasce cada um dos seres, isto é, se os contrários não nascem senão dos seus próprios contrários, em toda parte

[18] Alusão a Aristófanes que. nas *Nuvens*, apresenta Sócrates como mero conversador ridículo (N.doT.)

onde existe tal relação: entre o belo, por exemplo, e o feio, que é, penso, o seu contrário; entre o justo e o injusto; e assim em milhares de outros casos.

Eis, pois, o que devemos examinar: será que necessariamente, em todos os casos em que existe um contrário, este não nasce de outra coisa que não seja o seu próprio contrário? Exemplo: quando uma coisa se torna *maior,* não é necessário que anteriormente ela tenha sido *menor,* para em seguida se tornar *maior?*

— É.

— Não é verdade que, quando ela se torna *menor,* um estado anterior, em que era *maior,* deve dar origem posteriormente a um estado em que será *menor?*

— Assim é.

— E, por certo, é dum *mais forte* que nasce o *mais fraco,* e dum *mais lento* o que é *mais rápido?*

— Evidentemente.

— E que mais? Se uma coisa se torna *pior,* não é porque antes era *melhor,* ou *mais justa* porque antes era *mais injusta?*

— Com efeito, como não haveria de ser assim?

— Isto nos basta. Assim obtemos este princípio geral de toda geração, segundo o qual é das coisas contrárias que nascem as coisas que lhes são contrárias.

— Efetivamente.

— E agora dize-me além disso, não ocorre com essas coisas mais ou menos o seguinte: entre um e outro contrário não há, em todos os casos, uma vez que são dois, uma dupla geração ; uma que vai de um desses contrários ao seu oposto, enquanto outra, inversamente, vai do segundo para o primeiro? Observemos, com efeito, uma coisa *maior* e uma coisa *menor:* não há entre as duas crescimento e decrescimento, o que permite afirmar, de uma, que ela cresce, e, da outra, que descresce?

— Há.

— E a decomposição e a composição, o resfriamento e o aquecimento, e todas as oposições semelhantes, ainda que às vezes não possuam nomes

apropriados em nossa língua, não haveriam de comportar em todos os casos essa mesma necessidade, tanto de engendrar-se mutuamente como de admitir em cada termo uma geração dirigida para o outro?

— Sim, perfeitamente.

— Por conseguinte, que deveremos dizer? — continuou Sócrates. — Acaso "viver" não possui um contrário, assim como "estar acordado" tem por contrário "estar dormindo"?

— É absolutamente necessário que tenha.

— Qual é?

— "Estar morto".

— Não é Verdade que esses estados se engendram um ao outro, já que são contrários, e também que a geração entre um e outro é dupla, já que são dois?

— Assim é!

— Ora pois — continuou Sócrates — vou mencionar-te um dos dois pares de contrários, de que há pouco falei, e sua dupla geração; e tu depois me indicarás o outro par. Primeiro falo eu: dum lado, direi "estar dormindo", do outro, "estar acordado"; em seguida, é de "estar dormindo" que provém "estar acordado", e de "estar acordado" que provém "estar dormindo";

enfim, para estes dois termos, as gerações são, uma, "adormecer", outra, "acordar". Achas que isto basta, ou não?

— Certo que basta!

— Cabe-te agora a vez de dizer outro tanto a respeito da vida e da morte. Não dirás, de início, que "viver" tem por contrário "estar morto"?

— É o que eu diria.

— E, em seguida, que esses estados se engendram mutuamente?

— Diria.

— Que é, por conseguinte, o que provém do que está vivo?

— O que está morto.

— E do que está morto, que é que provém?

— Impossível — disse Cebes — não admitir que é o que está vivo.

— É, pois, de coisas mortas que provêm, Cebes, as que têm vida, e, com elas, os seres vivos?

— É claro.

— Quer dizer, então, que nossas almas existem no Hades[19].

— Parece mui verossímil.

— Das duas gerações, enfim, que aqui temos, não há pelo menos uma que não nos deixe dúvida sobre sua realidade? Por que o termo "morrer", penso, está fora de dúvida! Não está?

— Sim, é absolutamente certo.

— Que faremos, então? Não o compensaremos pela geração contrária? Porque, se não fosse assim, a Natureza seria coxa f Ou, pelo contrário, será preciso supor uma geração contraria ao "morrer"?

— Isso é, segundo penso, absolutamente necessário.

— *E qual é essa geração?*

— É "reviver".

— Por conseguinte — continuou Sócrates — uma vez que "reviver" existe, não se poderá dizer que o que constitui a geração dos mortos para os vivos é precisamente "reviver"?

— Evidentemente.

— Há, pois, acordo entre nós ainda neste ponto: os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida.

— É também o que penso, Sócrates; segundo os princípios em que conviemos, as coisas necessariamente devem ser assim.

— Vê agora, Cebes, por que motivo não cometemos erro, segundo me parece, ao ficarmos de acordo a respeito dessas coisas. Suponhamos, com efeito,

---

[19] Hades. Para Platão este nome tem aqui a significação de Invisível, o país do Invisível, o reino das sombras. (N. do T.)

que não haja uma eterna compensação recíproca das gerações, alguma coisa assim como um círculo em que giram esses contrários, mas que a geração vá em linha reta somente de um dos contrários para o outro que lhe está em frente, sem voltar em sentido inverso para o outro contrário e sem fazer a volta; então, bem o percebes, todas as coisas se imobilizariam na mesma figura, o mesmo estado se estabeleceria em todas elas, e cessaria a geração.

— Como assim?

— Nenhuma dificuldade há — disse Sócrates — em compreender o :_e acabei de dizer. Em vez disso, suponhamos, por exemplo, que existe o adormecer", mas que não existe o "acordar" para fazer-lhe equilíbrio; *nesse caso, hás de percebê-lo,* a *situação* resultante tornaria uma infantilidade a aventura de Endimião[20], que já não teria sentido algum, uma vez que tudo mais se encontraria no mesmo estado, e como ele dormiria! Suponhamos, agora, que todas as coisas se unam e que não mais se separem; em pouco teriam realizado as palavras de Anaxágoras: "Todas as coisas estavam juntas!"[21] Suponhamos, da mesma forma, meu caro Cebes, que venha a morrer tudo o que participa da vida, e que, uma vez mortos, os seres permaneçam nesse estado, sem reviver. Nesse caso, não será forçoso que tudo no fim esteja morto, e que nada mais viva? Admitamos, com efeito, que o que vive provém de outra coisa que não a morte, e que o que vive, morre; haverá algum modo de evitar que tudo se venha a perder na morte?

— Absolutamente nenhum, pelo que penso — disse Cebes. — Segundo me parece, o que dizes é a pura verdade.

— Nada há, com efeito, Cebes, que conforme meu próprio modo de pensar seja mais verdadeiro do que isso; e não erramos, creio, ao ficar de acordo a esse respeito. Não, aí estão coisas bem reais: o reviver, o fato de que os vivos provêm

---

[20] Endimião: figura da lenda grega. Era um belo adolescente, a quem Zeus deu um sono e uma mocidade eternos. A deusa da Lua se apaixonou pelo belo rapaz, raptou-o e o depositou no monte Latmos, onde ficava a dormir, e onde a deusa o visitava e acariciava à vontade. (N. do T.)

[21] Palavras tiradas ao princípio do livro de Anaxágoras, filósofo naturalista. Segundo ele, a matéria e' composta de pequenas partículas denominadas homeomerias. No princípio do mundo, todas as moléculas formavam uma mistura desordenada, um caos no qual o Espírito *(nous)* introduziu ordem, determinando que cada molécula procurasse suas companheiras. Platão menciona ainda uma vez Anaxágoras em nosso diálogo, e o critica. (N. do T.)

dos mortos, de que as almas dos mortos têm existência, e — insisto neste ponto — de que a sorte das almas boas é melhor, e pior a das almas ruins.

— Em verdade, Sócrates — tornou então Cebes — é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar[22]. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal.

— Mas, Cebes — atalhou por sua vez Símias — de que modo se poderá provar isso? Faze com que me lembre, pois, de momento, não consigo recordar-me muito bem desse argumento.

— Temos disso — volveu Cebes — uma prova magnífica: interroga-se um homem. Se as perguntas são bem conduzidas, por si mesmo ele dirá, de modo exato, como as coisas realmente são. No entanto, esse homem seria incapaz de assim fazer se sobre essas coisas não possuísse um conhecimento e um reto juízo! Passa-se depois às figuras geométricas e a outros meios do mesmo gênero, e assim se obtém, com toda a certeza possível, que as coisas de fato assim se passam.

— Entretanto — disse Sócrates — é muito provável, Símias, que, pelo menos dessa maneira, não se consiga convencer-te! Vê se, encarando a questão de outra forma, poderás compartilhar de minha opinião. Porque, o que parece difícil de ser compreendido é precisamente de que maneira o que chamamos aprender seja apenas recordar.

— Incredulidade ã respeito disso? — volveu Símias; — não, não a tenho! Sinto apenas necessidade de ser posto nesse estado de que fala o argumento, e de que me façam recordar. Na verdade, Cebes contribuiu um pouco, com a exposição

---

[22] Cf. *Menão,* 80 (N. do T.)

que fez, para despertar minhas lembranças e convencer-me. Mas nem por isso, Sócrates, deixarei de ouvir, com prazer, a tua explicação.

— Aqui a tens: estamos sem dúvida de acordo em que para haver recordação de alguma coisa num momento qualquer é preciso ter sabido antes essa coisa?

— Sim.

— E, por conseguinte, sobre o ponto que segue estamos também de acordo: que o saber, se se vem a produzir em certas circunstâncias, é uma rememoração? Que circunstâncias sejam essas, vou dizer-te: se vemos ou ouvimos alguma coisa, ou se experimentamos não importa que outra espécie de sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas temos também a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de um outro. Então, dize-me, não temos razão em pretender que aí houve uma recordação, e uma recordação daquilo mesmo de que tivemos a imagem?

— Como assim?

— Tomemos alguns exemplos. São coisas muito diferentes, penso, conhecer um homem e conhecer uma lira?

— Efetivamente.

— Ignoras tu que os amantes, à vista duma lira, duma vestimenta ou de qualquer outro objeto de que seus amados habitualmente se servem, rememoram a própria imagem do amado a quem esse objeto pertenceu? Ora, aqui temos o que vem a ser uma recordação. Da mesma forma, também acontece que, se alguém vê Símias,, muitas vezes isso lhe faz recordar Cebes. E poder-se-iam encontrar milhares de exemplos análogos.

— Milhares, seguramente, por Zeus! — assentiu Símias.

— Assim, pois, um caso desse gênero constitui uma recordação, principalmente quando se trata de coisas que o tempo ou a distração já nos tinham feito esquecer, não é verdade?

— Absolutamente certo.

— Mas responde-me — continuou Sócrates: — ao ver o desenho dum cavalo, o desenho de uma lira, pode-se recordar um homem? Ao ver um retrato de Símias, recordar-se de Cebes?

— Certo que pode.

—Ao ver um retrato de Símias, não é fácil recordar-se do próprio Símias?

— Seguramente que sim!

— Assim — não é verdade? — o ponto de partida da recordação em todos esses casos é, algumas vezes, um semelhante, outras vezes também um dessemelhante?

— É verdade.

— Mas, considerando o caso em que o semelhante nos sirva de ponto de partida para uma recordação qualquer, não somos forçosamente levados a reflexões como esta: falta ou não alguma coisa ao objeto considerado, em sua semelhança com aquilo de que nos recordamos?

— Sim, isso é necessário.

— Examine agora — tornou Sócrates — se não é deste modo que isso se passa: afirmamos sem dúvida que há um igual em si; não me refiro à igualdade entre um pedaço de pau e outro pedaço de pau, entre uma pedra e outra pedra, nem a nada, enfim, do mesmo gênero; mas a alguma coisa que, comparada a tudo isso, disso, porém se distingue: — o Igual em si mesmo. Deveremos afirmar que ele existe, ou negar?

— Seguramente que devemos afirmá-lo, por Zeus! — disse Cebes. — Muito bem!

— E sabemos também o que ele é em si mesmo?

— Também.

— E onde obtemos o conhecimento que dele temos? Acaso não foi dessas coisas de que falamos há pouco? Acaso não foram esses pedaços de pau, essas pedras, ou outras coisas semelhantes, cuja igualdade, percebida por nós, nos fez pensar nesse igual que entretanto é distinto delas? Ou dirás que ao teu parecer ele

não se distingue delas? Pois bem; examina outra vez a questão, mas sob este outro aspecto: não acontece que pedaços de pau ou pedras, sem se modificarem, se apresentem a nós ora como iguais, ora como desiguais?

— Acontece, realmente.

— Mas então? O Igual em si acaso te pareceu em alguma ocasião desigual, isto é, a igualdade uma desigualdade?

— Jamais, Sócrates!

— Logo, a igualdade dessas coisas não é o mesmo que o Igual em si.

— De nenhum modo, Sócrates. Isso para mim é evidente.

— E, entretanto, não é certo que foram essas mesmas igualdades que, embora sendo distintas do Igual em si, te levaram a conceber e adquirir o conhecimento do Igual em si?

— Nada mais certo!

— E, isso, quer ele se lhes assemelhe, quer seja dessemelhante delas, não é?

— Realmente.

— Sim, por certo; isso é indiferente. Desde que, vendo uma coisa, a visão desta faz com que penses numa outra, desde então, quer haja semelhança ou dessemelhança, necessariamente o que se produz é uma recordação?[23]

— Necessariamente.

— Mas dize-me — continuou Sócrates: — passam-se as coisas para nós da mesma forma como as igualdades dos pedaços de pau e como as de que falávamos há pouco? Essas coisas nos parecem iguais assim como o que é Igual em si? Falta-lhes ou não lhes falta algo para poderem convir ao Igual?

— Oh, falta-lhes muito!

— Estamos, pois, de acordo quando, ao ver algum objeto, dizemos: "Este objeto que estou vendo agora tem tendência para assemelhar-se a urri outro ser, mas, por ter defeitos, não consegue ser tal como o ser em questão, e lhe é, pelo contrário, inferior". Assim, para podermos fazer estas reflexões, é necessário que

---

[23] Alusão ao *Fedro:* as idéias eternas são o ser verdadeiro; os objetos materiais não passam de imitações insuficientes daquelas. As almas, antes de entrar nos corpos, contemplaram as idéias eternas, e a percepção sensível dos objetos materiais lhes desperta uma recordação dessas idéias (teoria da reminiscência). (N. do T.)

antes tenhamos tido ocasião de conhecer esse ser de que se aproxima o dito objeto, ainda que imperfeitamente.

— Sim, é necessário.

— Que poderemos concluir? Encontramo-nos, sim ou não, no mesmo caso a propósito das coisas iguais e do Igual em si?

— Sim, seguramente.

— Portanto, é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe sejam inferiores?

— É isso mesmo.

— Mas também estamos de acordo sobre o seguinte: uma tal reflexão e a possibilidade mesma de fazê-la provêm unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra sensação; pois o mesmo podemos dizer a respeito de todas.

— De fato, é o mesmo, Sócrates, pelo menos em relação ao fim visado pelo argumento.

— Como quer que seja, seguramente são as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do Igual, como o de que elas são deficientes relativamente a este. Quer dizer, senão isto?

— Isso mesmo!

— Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores!

— Necessária conseqüência, Sócrates, do que já dissemos.

— Logo que nascemos começamos a ver, a ouvir, a fazer uso de todos os nossos sentidos, não é verdade?

— Efetivamente.

— Sim, mas era preciso antes, como já dissemos, ter adquirido o conhecimento do Igual?

— Sim.

— Foi, portanto, segundo parece, antes de nascer que necessariamente o adquirimos?

— É o que parece.

— Assim, pois, que o adquirimos antes do nascimento, uma vez que ao nascer já dele dispúnhamos, podemos dizer, em conseqüência, que conhecíamos tanto antes como logo depois de nascer, não apenas o Igual, como o Maior e o Menor, e também tudo o que é da mesma espécie? Pois o que, de fato, interessa agora à nossa deliberação não é apenas o Igual, mas também o Belo em si mesmo, o Bom em si, o Justo, o Piedoso, e de modo geral, digamos assim, tudo o mais que é a Realidade em si, tanto nas questões que se apresentam a este propósito, como nas respostas que lhes são dadas. De modo que é uma necessidade adquirir o conhecimento de todas essas coisas antes do nascimento. . .

— É bem isso.

— E também, supondo pelo menos que depois de tê-lo adquirido não o esqueçamos constantemente, é uma necessidade lógica que tenhamos nascido com esse saber eterno, conservando-o sempre no curso de nossa vida. Saber, com efeito, consiste nisto: depois de haver adquirido o conhecimento de alguma coisa, dispor dele e não mais perdê-lo. Aliás, o que denominamos "esquecimento" não é, por acaso, o abandono de um conhecimento?

— Sem dúvida, Sócrates.

— E em troca, penso, poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reaveríamos o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de "instruir-

se" não consistiria em reaver um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de "recordar-se"?

— Toda a razão.

— É possível, com efeito — e assim pelo menos nos pareceu — que ao percebermos uma coisa pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro sentido, essa coisa nos permita pensarmos num outro ser que tínhamos esquecido, e do qual se aproximava a primeira, quer ela lhe seja semelhante ou não. Por conseguinte, torno a repetir, de duas uma: ou nascemos com o conhecimento das idéias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira — ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que *recordar-se;* e neste caso a instrução seria uma reminiscência.

— É exatamente assim, Sócrates!

— Qual é, por conseguinte, dessas alternativas a que escolhes, Símias? O saber inteiro e perfeito para nós ao nascermos, ou talvez uma recordação ulterior de tudo aquilo de que anteriormente havíamos adquirido o conhecimento?

— De momento, Sócrates, estou incapacitado de fazer uma escolha.

— Mas responde, eis aqui uma escolha que estás em condições de fazer, dizendo-me a seu respeito qual é a tua opinião: um homem que sabe é capaz, ou não; de dar razões daquilo que sabe?

— Necessariamente, Sócrates!

— Crês, além disso, que toda a gente seja capaz de explicar o que são os seres de que há pouco nos ocupávamos?

— Ah! Bem o desejaria eu — respondeu Símias. — Mas receio, pelo contrário, que amanhã não haja mais um só homem no mundo que esteja em condições de sair-se dignamente dessa tarefa.[24]

— Daí resulta pelo menos, Símias, que, no teu entender, o conhecimento das idéias não pertence a todo o mundo?

— Absolutamente não!

---

[24] Glorificação um tanto exagerada de Sócrates: amanhã Sócrates estará morto, e após sua morte não se há de encontrar mais um bom filósofo. (N. do T.)

— Vale então dizer que os homens se recordam daquilo que aprenderam num tempo passado?

— Necessariamente.

— E que tempo foi esse em que nossas almas adquiriram saber acerca desses seres? Seguramente, não havia de ser a datar de nosso nascimento humano?

— Seguramente que não!

— Seria pois, anteriormente?

— Sim.

— As almas, Símias, existiam, por conseguinte, antes de sua existência numa forma humana, separadas dos corpos e dotadas de pensamento?

— A menos, Sócrates, que o instante de nosso nascimento seja aquele mesmo em que adquirimos tais conhecimentos; pois essa é a ocasião que nos resta.

— É verdade, meu amigo; mas então, em que outra ocasião nós os perdemos? É certo que não dispúnhamos deles quando nascemos, e a este respeito estávamos de acordo faz pouco. Assim, ou nós os perdemos no momento mesmo em que os adquirimos; ou acaso podes alegar algum outro momento?

— Impossível, Sócrates! A verdade é que, sem o perceber, falei levianamente.

— Em conseqüência, Símias, se existe, como incessantemente o temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo o mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos — então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta a existência de tudo isso, podemos concluir que nossa alma existia já antes do nascimento. Suponhamos, ao contrário, que tudo isso não exista. Não seria, então, pura perda o que estivemos a demonstrar? Não é desta forma que se apresenta a situação? Não há acaso uma igual necessidade de existência, tanto para esse mundo ideal, como também para nossas almas, mesmo antes de termos

nascido, e a não-existência do primeiro termo não implica a não-existência do segundo?

— Não há quem sinta, Sócrates, mais do que eu — disse Símias — que a necessidade é idêntica em ambos os casos! Que bela base para uma prova, esta semelhança entre a existência da alma antes do nascimento com a realidade de que acabas de falar! Quanto a mim, parece-me que não há evidência que se emparelhe com esta: tudo o que é deste gênero possui o mais alto grau de existência, Belo, Bom, e tudo o mais de que falavas há um instante. Assim, pelo que me toca, estou satisfeito com tua demonstração.

— Mas quanto a Cebes? — tornou Sócrates — é preciso também convencer Cebes.

— Ele também há de estar satisfeito — respondeu Símias; — pelo menos assim creio, embora no mundo não haja em matéria de demonstrações, duvidador mais obstinado que ele! Entretanto julgo-o plenamente convencido de que a alma existe antes do nascimento. Mas será verdade que depois de nossa morte ela continua a existir? Aqui está, Sócrates, segundo me parece, uma coisa que ainda não foi demonstrada. Muito pelo contrário: em face de nós ainda permanece de pé a opinião vulgar há pouco lembrada por Cebes. É possível que, no momento da morte, a alma não se dissipe, e se esse não é, também, o seu fim? Com efeito, que há que impeça isso? A alma pode muito bem ter alguma outra origem, pode existir, enfim, antes de vir para um corpo humano, mas por outro lado, quando, depois de ter vindo, dele se separa, é possível que também ela encontre nesse instante o seu fim e a sua destruição.

— Muito bem dito, Símias! — volveu Cebes. — Com efeito, é evidente que da demonstração decorre que a nossa alma existe antes do nascimento. Mas é imprescindível demonstrar ainda que nos achamos apenas na metade do que cumpre demonstrar. É preciso provar ainda que depois da morte ela existe como antes do nascimento. Só assim a demonstração atingirá plenamente o seu alvo.

— Essa demonstração já está feita, Símias e Cebes — tornou Sócrates; — tê-la-eis neste mesmo instante, uma vez que estejais dispostos a unir, em uma só, esta prova com aquela que a precedeu e a respeito da qual estávamos de acordo; a saber, que tudo o que vive nasce do que é morto. Não é verdade que admitimos há pouco a preexistência da alma, e, além disso, a impossibilidade de que seu advento à vida e que o seu nascimento tenham outra origem que não a morte? Logo, como é que sua existência, mesmo que se esteja morto, não há de ser necessária, uma vez que ela deve ter uma nova geração? De qualquer modo, já aí existe uma prova, uma demonstração. Contudo, parece-me que gostarias, Cebes, e tu também, Símias, de aprofundar esta prova, pois estais dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer possa soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la, sobretudo quando, por pura coincidência, há uma brisa forte no instante de morrermos![25]

Cebes riu:

— Não são uns poltrões, Sócrates? Talvez, mas procura reconfortá-los! Admitamos, porém, que não sejamos poltrões, mas que dentro de cada um de nós há não sei quê de infantil a que este gênero de coisas causa medo. Por isso, esforça-te para que essa criança, convencida por ti, não sinta diante da morte o mesmo medo que lhe infundem as assombrações.

— Mas é preciso então — replicou Sócrates — que lhe façam exorcismos todos os dias, até que as encantações o tenham libertado disso uma vez por todas![26]

— Mas, Sócrates, onde poderemos encontrar contra esse gênero de terrores um bom exorcista, uma vez que estás prestes a deixar-nos?

— A Grécia, Cebes, é bem grande — respondeu Sócrates — e nela não faltarão homens capazes! E, além dela, quantas nações bárbaras existem![27] Dirigi vossa busca por entre todos esses homens; e na procura de um tal exorcista não poupeis trabalhos nem bens, repetindo convosco, a cada momento, que nada há

---

[25] Ironia contra os naturalistas, que consideram a alma como sendo constituída pelo ar. (N. do T.)

[26] Alusão aos costumes populares, que acreditavam na possibilidade de expulsar fantasmas e assombrações mediante a recitação cantada de certas fórmulas mágicas. (N. do T.)

[27] Nações bárbaras quer dizer nações estrangeiras, e não nações incultas; Platão não ignorava que os egípcios possuíam doutrinas muito importantes acerca da ciência. (N. do T.)

em que possais com mais proveito gastar a vossa fortuna! Mas, antes disso, é necessário que procureis entre vós mesmos, pois talvez vos seja muito difícil encontrar uma pessoa que esteja em melhores condições do que vós para realizar essa tarefa![28]

— Pois bem, assim faremos! — disse Cebes. — Agora voltemos à investigação, no ponto em que a deixamos, a menos que isso te cause aborrecimento.

— Muito .ao contrário, isso agrada-me muito! Por que havia de ser de outro modo?

— Ah, é bom ouvir isto! — disse Cebes.

— Não é uma questão, mais ou menos como esta, a que temos de propor-nos: quais são as coisas que são suscetíveis de decomposição? A propósito de que espécie de coisas devemos temer esse estado, e para que espécie de seres isso não acontece? Depois disso, teremos ainda de examinar qual dos dois é o caso da alma, para finalmente, conforme o resultado que obtivermos, haurir daí confiança ou temor com respeito à nossa alma.

— É verdade.

— Não é, pois, às coisas compostas ou àquelas cuja natureza é composta, que cabe corresponder precisamente a composição? Mas, se acontece haver alguma coisa não-composta, não é só a ela que convém, mais do que a qualquer outra coisa, o escapar a esse estado de decomposição?[29]

— Sim — disse Cebes — é o que penso; assim deve ser.

— Dize-me então: os seres que sempre se conservam imutáveis e sempre se comportam do mesmo modo, não é altamente verossímil que sejam esses precisamente os seres que não se decompõem? Ao contrário, o que jamais é o mesmo, o que ora se comporta de um modo, ora de outro, é ou I não é isso o que chamamos composto?

— Segundo penso, é.

[28] De fato foram os discípulos de Sócrates, que constituíram a mais rica sementeira de doutrinas e escolas da antigüidade. (N. do T.)

[29] Opinião dos filósofos Anaxágoras e Empédocles: o transformar-se resulta da composição de certas substâncias simples; o desaparecer nada mais é do que a decomposição ou desagregação destas substâncias anteriormente unidas num corpo composto. (N. do T.)

— Passemos, agora, àquilo para onde nos havia encaminhado a argumentação precedente! Essa essência, de cuja existência falamos em nossas interrogações e em nossas respostas, dize-me: comporta-se ela sempre do mesmo modo, mantém a sua identidade, ou ora se apresenta de um modo, ora doutro? Pode-se admitir que o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo, que cada realidade em si — o ser — seja suscetível de uma mudança qualquer? Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração?

— É necessário — disse Cebes — que todas conservem do mesmo modo a sua identidade, Sócrates!

— E, doutra parte, que dizer dos múltiplos objetos, como homens, cavalos, vestimentas, ou quaisquer outros do mesmo gênero, e que são ou iguais, ou belos — são sempre os mesmos ou apostos às essências pelo fato de nunca estarem no mesmo estado nem em relação a si nem em relação aos outros?

— E dessa maneira — atalhou Cebes — eles nunca se comportam da mesma forma.

— Assim, pois, a uns podes tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam sua identidade, não existe para ti nenhum outro meio de captá-los senão o pensamento refletido, pois que os seres desse gênero são invisíveis e subtraídos à visão?

— Nada mais certo!

— Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível.

— Admitamos.

— Admitamos, ainda, que os invisíveis conservam sempre sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá.

— Admitamos também isso.

— Bem, prossigamos — tornou Sócrates. — Não é verdade que nos somos constituídos de duas coisas, uma das quais é o corpo e a outra, a alma?

— Nada mais verdadeiro!

— Com qual dessas duas espécies de seres podemos dizer, pois, que o corpo tem mais semelhança e parentesco?

— Eis uma coisa que é clara para toda a gente: com a espécie visível.

— Por outro lado, que é a alma? Coisa visível ou coisa invisível?

— Não é visível, pelo menos aos homens, Sócrates!

— Todavia, quando falamos do que é visível e do que não o é, fizemo-lo com relação à natureza humana? Ou talvez creias que foi a propósito de qualquer outra coisa?

— Foi a propósito da natureza humana.

— Portanto, que diremos da alma? Que ela é coisa visível, ou que não se vê?

— Que não se vê.

— Vale dizer, por conseguinte, que ela é uma coisa invisível?

— Sim.

— Logo, a alma tem com a espécie invisível mais semelhança do que o corpo, mas este tem, com a espécie visível, mais semelhança do que a alma?

— Necessariamente, Sócrates.

— Não dizíamos, ainda há pouco, que a alma utiliza às vezes o corpo para observar alguma coisa por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido? Assim o corpo é um instrumento, quando é por intermédio de algum sentido que se faz o exame da coisa. Então a alma, dizíamos, é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero.

— Realmente.

— Mas quando, pelo contrário — nota bem! — ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que

nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo — em virtude de seu parentesco com esses seres puros — é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma. Por isso, ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre sua identidade e seu mesmo modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero. Ora, este estado da alma, não é o que chamamos pensamento?

— Muito bem dito, Sócrates, e muito verdadeiro!

— Portanto, ainda uma vez: com qual das duas espécies mencionadas, segundo te parece, diante de nossos argumentos passados e dos de agora, a alma tem mais semelhança e parentesco?

— Penso não haver ninguém, Sócrates, por mais dura que tenha a cabeça, que seja capaz de não concordar, seguindo este método, em que, em tudo e por tudo, a alma tem mais semelhança com o que se comporta sempre do mesmo modo, do que com as coisas que não o fazem.

— E o corpo, por seu lado?

— Com a outra espécie.

— Tomemos agora um outro ponto de vista. Quando estão juntos a alma e o corpo, a este a natureza consigna servidão e obediência, e à primeira comando e senhorio. Sob este novo aspecto, qual dos dois, no teu modo de pensar, se assemelha ao que é divino, e qual o que se assemelha ao que é mortal? Ou acaso pensas que o que é divino existe, por sua natureza, para dirigir e comandar, e o que é mortal, ao contrário, para obedecer e para ser escravo?

— Penso como tu.

— Com qual dos dois, portanto, a alma se assemelha?

— Nada mais claro, Sócrates! A alma, com o divino; o corpo, com o mortal.

— Bem; examina agora, portanto, Cebes, se tudo o que foi dito nos conduz efetivamente às seguintes conclusões: a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel

e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. Contra isto, meu caro Cebes, estaremos em condições de opor uma outra concepção, e provar que as coisas não se passam assim?

— Não, Sócrates.

— Que se segue daí? Uma vez que as coisas são assim, não é acaso uma pronta dissolução o que convém ao corpo, e à alma, ao contrário, uma absoluta indissolubilidade, ou pelo menos qualquer estado que disso se aproxime?

— E por que não, com efeito?

— Mas a esta altura podes fazer a seguinte reflexão: depois da morte do homem, o que nele há de visível, seu corpo, a parte que continua visível, ou, por outra, o que chamamos cadáver, a isto é que convém dissolver-se, desagregar-se, dissipar-se em fumo, e entretanto nada de tudo isso lhe acontece imediatamente. Bem ao contrário, ele resiste durante um tempo relativamente longo. Sobretudo para um corpo que, ao morrer, está cheio de vida e em todo o seu viço, tal duração é de fato muito grande. Ademais, é fato que, se for reduzido e embalsamado como as múmias do Egito, sua conservação será quase perfeita durante uma duração, por assim dizer, incalculável. Além disso há, mesmo num corpo em putrefação, certas partes, como os ossos, os tendões e outras do mesmo gênero, que são, pode-se dizer, imortais. Não é verdade?

— É.

— Mas então a alma, aquilo que é invisível e que se dirige para um outro lugar, um lugar que lhe é semelhante, lugar nobre, lugar puro, lugar invisível, o verdadeiro país de Hades, para chamá-lo por seu verdadeiro nome[30], perto do Deus bom e sábio, lá para onde minha alma deverá encaminhar-se dentro em breve, se Deus quiser; então há de ser essa alma, digo, cujos caracteres e constituição natural

[30] Alusão à filosofia contemporânea de Platão: os gregos derivavam a palavra ιδης (Hades) de α e ιδης encontraram nesta palavra a significação de invisível, explicando simplesmente que Hades, como rei dos mortos, mora com as almas destes debaixo da terra, e é por isso invisível aos homens e aos outros deuses. Mas Platão modifica a acepção: Hades é o "invisível verdadeiro", isto é, a substância invariável, eterna e imperceptível aos sentidos, mas captável pelo espírito, que depois da morte se aparta dos obstáculos da matéria (corpo) e vê diretamente o Hades, isto é, o ser eterno. (N. do T.)

acabamos de ver, então há de ser ela que, tão depressa se separe do corpo, se dispersará e aniquilará, assim como pretende o comum dos homens? Não, muito ao contrário, meu caro Cebes, meu caro Símias; muito ao contrário, vede o que acontece.

O Destino das almas

"Suponhamos que seja pura a alma que se separa do corpo: deste ela nada leva consigo, pela simples razão que, longe de ter mantido com ele durante a vida um contato voluntário, ela conseguiu, evitando-o, concentrar-se em si mesma e sobre si mesma, e também pela razão de que foi para esse resultado que ela tendeu. O que equivale exatamente a dizer que ela se ocupa, no bom sentido, com a filosofia, e que, de fato, sem dificuldade se prepara para morrer. Poder-se-á dizer, pois, de uma tal conduta, que ela não é um exercício para a morte?" — Sim, realmente é isso.

— Ora, se tal é o seu estado, é para o que se lhe assemelha que ela se dirige, para o que é invisível, para o que é divino, imortal e sábio; é para o lugar onde sua chegada importa para ela na posse da felicidade, onde divagaçao, irracionalidade, terrores, amores tirânicos e todos os outros males da condição humana cessam de lhe estar ligados, e onde, como se diz dos que receberam a iniciação, ela passa na companhia dos Deuses o resto do seu tempo! É deste modo, Cebes, que devemos falar, ou cumpre-nos procurar outro?

— Esse mesmo, por Zeus!

— Segundo me parece, pode-se também supor o contrário: que esteja poluída, e não purificada, a alma que se separa do corpo; do corpo, cuja existência ela compartilhava; do corpo, que ela cuidava e amava, e que a trazia tão bem enfeitiçada por seus desejos e prazeres, que ela só considerava real o que é corpóreo, o que se pode tocar, ver, beber, comer e o que serve para o amor; ao passo que se habituou a odiar, a encarar com receio e a evitar tudo quanto aos

nossos olhos é tenebroso e invisível, inteligível, pelo contrário, pela filosofia e só por ela apreendido! Se tal é o seu estado, crês que essa alma possa, ao destacar-se do corpo, existir em si mesma, por si mesma e sem mistura?

— É totalmente impossível.

— Muito ao contrário, julgo eu, tu a crês mesclada de qualidades corpóreas que sua familiaridade com o corpo, de cuja existência partilhou, lhe tornou íntimas e naturais, pois que jamais cessou de viver em comunhão com ele e até mesmo procurou multiplicar as suas ocasiões de contato?

— Realmente.

— Sim, mas isso tem peso, meu caro; não o duvidemos: é denso, terroso, visível! E uma vez que é este o conteúdo de tal alma, por ele é que ela se torna pesada, atraída e arrastada para o lugar visível, devido ao medo que lhe inspira o que é invisível e o que chamamos de país do Hades; essa alma ronda os monumentos funerários e as sepulturas, ao redor dos quais de fato foram vistos certos espectros sombrios de almas, imagens apropriadas das almas de que falamos. Elas, por terem sido libertadas, em estado de impureza e de participação com o visível, são assim também elas visíveis!

— Pelo menos é verossímil, Sócrates!

— Seguramente, Cebes! E o que certamente não o é, é pretender que essas almas sejam as almas dos bons. São as dos maus, que se vêem obrigadas a vaguear nesses lugares, que recebem assim o castigo de sua maneira de viver anterior, que foi má. E vagueiam desse modo até o momento em que encontram o companheiro desejado, algo corporiforme, e tornam a entrar num corpo! Ora, aquilo a que elas assim novamente se juntam, deve ser, como é natural, possuidor dos mesmos atributos que as distinguiram no curso de sua vida.

— Quais são, Sócrates, esses atributos de que falas?

— Exemplo: em corpos de asno ou de animais semelhantes é que muito naturalmente irão entrar as almas daqueles para quem, a voracidade, a impudicícia,

a bebedeira constituíram um hábito, as almas daqueles que jamais praticaram a sobriedade. Não pensas assim?

— Perfeitamente! É muito natural, com efeito.

— E para aqueles para os quais o mais alto prêmio era a injustiça, a tirania, a rapina, esses animarão corpos de lobos, falcões e milhafres. Ou acaso pode haver outra destinação para essas almas?

— Não. E bem é que assim seja — disse Cebes; — as almas desses homens tomarão essas formas.

— E é perfeitamente claro, para cada um dos outros casos, que o destino das almas corresponderá às semelhanças com o seu comportamento na vida?

— Bem claro; e como não haveria de ser assim?

— Os mais felizes — continuou Sócrates — serão aqueles cujas almas hão de ter um destino e lugar mais agradáveis, serão aqueles que sempre exerceram essa virtude social e cívica que nós chamamos de temperança e de justiça e nas quais eles se formaram pela força do hábito e do exercício, sem o auxílio da filosofia e da reflexão?

— Mas em que sentido, dize-me, são esses os mais felizes?

— E que muito naturalmente sua migração se fará, de um modo adequado, para alguma espécie animal que tenha hábitos sociais e seja organizada de modo policiado, sem dúvida abelhas, vespas, ou formigas; ou ainda, se é que voltam realmente à forma humana, será para dar nascimento a pessoas honestas.

— Naturalmente.

— E quanto à espécie divina, absolutamente ninguém, se não filosofou, se daqui partiu sem estar totalmente purificado, ninguém tem o direito de atingi-la, a não ser unicamente aquele que é amigo do saber!

A função da filosofia

"'Pois bem, aí estão, Símias, meu amigo, e tu, Cebes, os motivos pelos quais os que, no exato sentido da palavra, se ocupam com a filosofia, permanecendo afastados de todos os desejos corporais sem exceção, mantendo uma atitude firme e não se entregando às suas solicitações. A perda de seu patrimônio, a pobreza não lhes infunde medo, como à multidão dos amigos das riquezas; e, da mesma forma, a existência sem honrarias e sem glória, que lhes confere o infortúnio, não é capaz de atemorizá-los, como faz aos que amam o poder e as honras. Por isso, eles permanecem afastados dessa espécie de desejos."

— Aliás, o contrário de tudo isso, Sócrates, é que lhes ficaria mal! — acrescenta Cebes.

— De fato, por Zeus! Eis aí por que motivo se aparta de todas essas pessoas, Cebes, o homem que tem alguma preocupação com sua alma e cuja vida não é gasta em mimar o corpo. Seu caminho não se confunde com o daqueles que não sabem para onde vão. Acreditando que não deve agir em sentido contrário à filosofia, nem ao que ela proporciona para libertar-nos e purificar-nos, esse homem volta-se para o lado dela e segue-a na rota que ela lhe aponta.

— De que modo, Sócrates?

— Vou dizer-te. É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber, que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão, através da qual ela devia forçosamente encarar as realidades, ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma; que, enfim, ela estava submersa numa ignorância absoluta. E o que é maravilhoso nesta prisão, a filosofia bem o percebeu, é que ela é obra do desejo, e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa! Assim, digo, o que os amigos do saber não ignoram é que, uma vez tomadas sob seus cuidados as almas cujas condições são estas, a filosofia entra com doçura a explicar-

lhes as suas razões, a libertá-las, mostrando-lhes para isso de quantas ilusões está inçado o estudo que é feito por intermédio dos olhos, tanto como o que se faz pelo ouvido e pelos outros sentidos; persuadindo-as ainda a que se livrem deles, a que evitem deles servir-se, pelo menos quando não houver imperiosa necessidade; recomendo-lhes que se concentrem e se voltem para si, não confiando em nada mais do que em si mesmas, qualquer que seja o objeto de seu pensamento. Que não creiam enfim senão no próprio testemunho desde que tenham examinado bem o que cada coisa é na sua essência e que se persuadam de que as coisas que são examinadas por meio de um intermediário qualquer nada possuem de verdadeiro, e pertencem ao gênero do sensível e do visível enquanto que o que elas vêem pelos seus próprios meios é inteligível e, ao mesmo tempo, invisível!

"Contra essa libertação a alma do verdadeiro filósofo persuade-se de que não se deve opor, e por isso se afasta tanto quanto possível dos prazeres, assim como dos desejos, dos incômodos e dos terrores. Ela sabe com efeito que, quando sentimos com intensidade um prazer, um incômodo, um terror ou um desejo, por maior que seja o mal que possamos sofrer nesse momento, entre todos os que se podem imaginar — cair doente, por exemplo, ou arruinar-se por causa de suas paixões — ela sabe que não há nenhum desses males que não seja ultrapassado por aquele que é o mal supremo; é deste mal que sofremos, e não o notamos!"

— E que mal é esse, Sócrates?

— É que em toda alma humana, forçosamente, a intensidade do prazer ou do sofrimento, a propósito disto ou daquilo, se faz acompanhar da crença de que o objeto dessa emoção é tudo o que há de mais real e verdadeiro, embora tal não aconteça. Esse é o efeito de todas as coisas visíveis, não é?

— Efetivamente.

— E não é em tais afetos que no mais alto grau a alma fica sujeita às cadeias do corpo?

— De que modo, dize?

— Assim: todo prazer e todo sofrimento possuem uma espécie de cravo com o qual pregam a alma ao corpo, fazendo, assim, com que ela se torne material e passe a julgar da verdade das coisas conforme as indicações do corpo. E pelo fato de se conformar a alma ao corpo em seus juízos e comprazer-se nos mesmos objetos, necessariamente deve produzir-se em ambos, segundo penso, uma conformidade de tendências assim como também uma conformidade de hábitos; e sua condição é tal que, em conseqüência, ela jamais atinge o Hades em estado de pureza, mas sempre contaminada pelo corpo de que sai; o resultado é que logo recai num outro corpo, onde de certa forma se planta e deita raízes. E por força disso fica desprovida de todo direito a participar da existência do que é divino e, portanto, puro e único em sua forma.

— Tuas palavras, Sócrates — disse Cebes — são a própria verdade!

— Aí estão, pois, Cebes, os motivos pelos quais aqueles que são, de fato, amigos do saber são prudentes e corajosos, e não pelas razões que alega o vulgo. Ou talvez penses também como o vulgo?

— Não, seguramente que não!

— Não, é verdade! Muito pelo contrário, eis como, sem dúvida, refletirá uma alma de filósofo: ela não irá pensar que, sendo o trabalho da filosofia libertá-la, o seu possa ser, enquanto a filosofia a liberta, o de se entregar voluntariamente às solicitações dos prazeres e dos sofrimentos, para tornar a colocar-se nas cadeias, nem o de realizar o labor sem fim duma Penélope que trabalhasse de maneira contrária àquela com que trabalhou aquela[31]. Não! ela acalma as paixões, liga-se aos passos do raciocínio e sempre está presente nele; toma o verdadeiro, o divino, o que escapa à opinião, por espetáculo e também por alimento, firmemente convencida de que assim deve viver enquanto durar sua vida, e que deverá, além disso, após o fim desta existência, ir-se para o que lhe é aparentado e semelhante, desembaraçando-se destarte da humana miséria! Tendo sido esse o seu alimento, não há recear que ela tenha medo", nem — porquanto foi precisamente nisso,

---

[31] Penélope: esposa de Ulisses, figura da *Odisséia.* Na ausência de seu marido, perseguida por muitos pretendentes que desejavam com ela casar, Penélope prometeu desposar um deles quando houvesse acabado de tecer um pano em que estava trabalhando. Mas desfazia durante a noite a parte que tecera de dia, de modo que jamais concluiu o trabalho, nem casou com nenhum pretendente. (N. do T.)

Símias e Cebes, que ela se exercitou — que tema vir a decompor-se no momento em que se separar do corpo, ou ser dispersada ao sopro dos ventos, ou dissipar-se em fumo e, uma vez dissolvida, não ser mais nada em nenhuma parte!

Depois destas palavras de Sócrates, fez-se um silêncio que durou algum tempo. Sócrates, isso se notava ao olhá-lo, tinha o espírito completamente absorto na meditação do argumento que acabara de expor, e o mesmo acontecia com a maioria dos presentes. Quanto a Cebes e Símias, estavam conversando a meia voz. Vendo isso, Sócrates dirigiu-se aos dois: — Dizei-me se também não é vosso pensamento que falta alguma coisa ao que até agora dissemos? É bem certo que para trás ficou mais de um ponto suspeito, que daria margem a ataques contra nós se não fizéssemos uma suficiente revisão deles todos. Mas, se falais de outra coisa neste momento, então estou a interrogar-vos em vão! Se, pelo contrário, é isto mesmo o que vos embaraça, nada de hesitações! Falai, dizei o que vos parecer necessário e, por vossa vez, tomai-me por auxiliar, se acreditais que vos será mais fácil sair das dificuldades- com o meu auxílio!

— Pois bem, Sócrates — respondeu Símias — vou dizer-te a verdade; já faz um bom tempo que, sentindo certa dificuldade a propósito do teu argumento, cada um de nós está procurando fazer com que o outro se decida e te interrogue; temos, com efeito, muito desejo de ouvir-te falar, mas receamos também causar-te incômodo e angústia, pois levamos em conta a situação penosa em que te encontras!

Ouvindo isso, Sócrates teve um leve sorriso: — Misericórdia, Símias! Como me seria difícil e incômodo convencer a outros homens de que não considero penosa a situação em que atualmente me encontro, uma vez que não consigo convencer disso nem a vós próprios, e que, além disso, tendes a desconfiança de que nesta ocasião eu esteja possuído de uma enorme tristeza, como nunca senti em minha vida passada! Isso, possivelmente, provém de me julgardes menos bem dotado do que os cisnes para a adivinhação. Realmente, quando eles sentem aproximar-se a hora da morte, o canto que antes cantavam se torna mais freqüente

e mais belo do que nunca, pela alegria que sentem ao ver aproximar-se o momento em que irão para junto do Deus a que servem. Mas os homens, com o pavor que têm da morte, caluniam até os cisnes: estes estão, dizem, a lamentar a sua morte, e a dor é que lhes inspira aquele canto supremo. No entanto, ninguém se lembra de que nenhuma ave canta quando sente fome ou frio, ou quando sente dor; não, nem mesmo o rouxinol, a andorinha e a poupa, que são precisamente, segundo a tradição, os pássaros cujo canto é um lamento dolorido. Para mim, não é a dor que faz com que eles cantem, como não é ela que faz cantar os cisnes[32]. Estes, muito ao contrário, provavelmente porque são as aves de Apoio, possuem um dom divinatório, e é a presciência dos bens existentes no Hades que os faz, no dia de sua morte, cantar de modo tão sublime, como jamais o fizeram no curso anterior de sua existência. Ora, eu, quanto a mim, penso ter a mesma missão que os cisnes; creio que estou consagrado ao mesmo Deus, que os cisnes não me superam na faculdade divinatória que recebi de nosso Soberano[33], e que, do mesmo modo, não sinto mais tristeza do que ele ao separar-me desta vida. Essas são as cousas que deveis ter em mente quando quiserdes falar e propor as questões que desejardes, tanto quanto o permitirem os Onze[34] em nome do povo de Atenas.

— Alegra-me, Sócrates, esse teu modo de falar! — disse Símias. — Vou, portanto, expor-te o que está me embaraçando, e Cebes, depois, dirá por que motivo não aceita o que até agora foi dito. Meu ponto de vista, Sócrates, a respeito de questões deste gênero — e sem dúvida será também o teu — é que um conhecimento certo disso tudo é, na vida presente, se não impossível, pelo menos extremamente difícil de obter. Mas por outro lado, está claro, se as opiniões relacionadas com tudo isso não forem submetidas a uma crítica realmente aprofundada, se se abandonar o assunto sem antes ser examinado em todos os sentidos — então, é porque se tem uma natureza fraca! É necessário, pois, a este propósito, fazer uma das cousas seguintes: não perder a ocasião dê instruir-se, ou

[32] Há aqui alusão a uma antiga lenda da Ática. segundo a qual a andorinha e o rouxinol são Procne e Filomela, filhas do rei Pandião, de Atenas. (N. do T.)

[33] O cisne é a ave consagrada a Apoio, deus da adivinhação. Sócrates aqui se compara poeticamente ao cisne e considera como seu derradeiro canto a doutrina sobre a imortalidade da alma. (N. do T.)

[34] Funcionários encarregados da execução do* condenados e de fiscalizar a prisão. (N. do T.)

procurar aprender por si mesmo, ou então, se não se for capaz nem de uma nem de outra dessas ações, ir buscar em nossas antigas tradições humanas o que houver de melhor e menos contestável, deixando-se assim levar como sobre uma jangada, na qual nos arriscaremos a fazer a travessia da vida, uma vez que não a podemos percorrer, com mais segurança e com menos riscos, sobre um transporte mais sólido: quero dizer, uma revelação divina! Assim, pois, já estamos entendidos: não terei, de minha parte, cerimônia em interragar-te, já que a isso me convidas, e para que no futuro eu não tenha de recriminar-me por não te haver dito hoje o que penso! De fato, Sócrates: depois da revisão à qual eu mesmo submeti, como Cebes, o que se disse em nossa conversa, fiquei convencido de que as provas não são satisfatórias.

Então disse Sócrates: — Pode muito bem ser, meu amigo, que realmente estejas com a verdade. Mas dize-me em que, precisamente, não estás satisfeito.

— É que, para mim, uma harmonia e uma lira com suas cordas podem dar lugar a esta mesma argumentação: a harmonia, dir-se-ia então, é uma coisa invisível, incorpórea, absolutamente bela, divina, enfim, quando a lira é dedilhada, ao passo que a própria lira e suas cordas são coisas corporiformes, compostas, terrenas, aparentadas com a natureza mortal. Suponhamos, pois, que alguém quebre a lira, que se lhe cortem ou rebentem as cordas; e depois que se sustente, com uma argumentação idêntica à tua, que a harmonia de que falamos existe necessariamente e que não foi destruída. De que modo compreender que subsistam, tanto a lira, depois que suas cordas se partiram, como as próprias cordas, que são de natureza mortal, e a harmonia — a harmonia que é da mesma natureza e da mesma família que o divino e o imortal, destruída mesmo antes do que é mortal? Não, seria o que diriam; é necessário que a harmonia continue ainda a existir em alguma parte, embora a madeira da lira e suas cordas apodreçam, à harmonia nada sucederá! Aliás, Sócrates, creio que não esqueceste aquela concepção da natureza da alma, a que damos preferência. Admitido que nosso corpo seja semelhante a um instrumento de cordas e que sua unidade seja mantida pelo calor e o frio, pelo seco,

pelo úmido e outras qualidades análogas, é a combinação e a harmonia desses mesmos contrários que constitui a nossa alma, quando se combinam em proporções convenientes. Portanto, se justamente a alma é uma harmonia, a coisa é clara: desse modo sempre que nosso corpo for excessivamente relaxado ou retesado pelas doenças ou por outros males, é necessário que a alma, apesar de divina, seja logo destruída como as outras harmonias, quer se realizem em sons, quer em outras formas de arte; ao passo que o despojo corporal resiste ainda por muito tempo, até o dia em que o tenha destruído o fogo ou a putrefação. Examina, pois, Sócrates, o que poderíamos objetar a essa teoria segundo a qual a alma, sendo a combinação dos elementos de que é feito o corpo, deve ser destruída em primeiro lugar quando sobrevém aquilo a que chamamos morte.

Sócrates teve aquele olhar penetrante que, em muitas circunstâncias, lhe era habitual, e sorriu: — Há alguma verdade, palavra!, no que Símias acaba de dizer! Com efeito, se há dentre vós alguém que esteja menos aturdido do que eu por suas palavras, por que não lhe responde? Pois é um temível golpe que ele parece ter desfechado contra as minhas provas! Contudo, segundo penso, antes de responder-lhe devemos primeiramente ouvir dos lábios de Cebes o que este por sua vez reprova no meu argumento. Assim teremos tempo para refletir sobre o que devemos dizer. Depois disso, ouvidos ambos, por-nos-emos acordes com eles, se julgarmos que seu canto está bem cantado; senão, será porque o processo do argumento deve ser revisado. Pois bem, Cebes, avante! Fala, por tua vez, sobre o que te preocupa.

— Para mim — disse então Cebes — é bem claro que o argumento ainda se encontra na mesma situação e continua a ser passível das mesmas objeções de há pouco. Que nossa alma realmente existiu antes de assumir a forma que agora possui, isso não sou obrigado a admitir. Nada aí existe que vá contra o meu modo de pensar e que não tenha sido (se pelo menos não é presunção afirmá-lo) demonstrado de modo plenamente satisfatório. Mas, pretender que depois de nossa morte a alma continue a existir, eis uma coisa com que não estou de acordo. Por

certo, a alma é uma entidade mais vigorosa e durável que o corpo; e isso não concedo à objeção levantada por Símias, pois minha convicção é a de que, em todos os pontos, a superioridade da alma é imensa. "Então por que motivo, dir-me-ão, permaneces ainda em dúvida? Não reconheces que, uma vez morto o homem, o que continua a subsistir é precisamente o que há de mais frágil? E quanto ao que é mais durável não achas necessário que continue a viver durante esse tempo?" Examina agora se minha linguagem encerra alguma verdade, pois eu, naturalmente, assim como Símias, sinto necessidade duma imagem para que me possa exprimir. Para mim, com efeito, seria isso o mesmo que dizer alguém a respeito da morte dum velho tecelão: "O bom do velho tecelão não está morto; ele continua a viver em qualquer parte, e, como prova, aqui está o vestuário que ele usava, e que ele próprio tecera, conservado em bom estado e não destruído." E a quem não concordasse, poderia fazer esta pergunta: "Qual dos dois, em seu gênero, é mais durável: o homem ou a veste de que se serve e traz no corpo?" Então, baseado na resposta de que muito mais durável é o homem, imaginaria ter demonstrado que, com maior razão ainda, o homem deve permanecer inteiro em alguma parte, pois o que é menos durável do que ele não foi destruído!

"Contudo, segundo penso, as coisas não se passam assim, Símias; e, portanto, deves tu também prestar atenção ao que vou dizer, pois no que respeita à argumentação precedente, todos podem facilmente perceber sua ingenuidade. E vou prová-lo: se é verdade que o desaparecimento de nosso tecelão, após haver usado uma multidão de tais vestuários e de haver tecido outros tantos, ocorre depois deles todos, mas antes daquele que foi sua última vestimenta, aí não se encontra menor motivo para afirmar que o homem seja inferior às suas vestes e mais frágil do que elas! Pois bem: esta mesma imagem, se não me engano, é aplicável à alma em sua relação com o corpo. Quem fizer uso dela dirá (acertadamente, no meu entender) que a alma é coisa durável, e o corpo, por seu lado, coisa frágil e de menor duração. Quem assim fizer, poderá acrescentar ainda que cada alma usa diversos corpos, principalmente se ela vive muitos anos, pois

sendo o corpo — como é possível supor — uma torrente que se esvai enquanto o homem vive, a alma incessantemente renova o seu vestuário perecível. Mas, assim mesmo, é necessário que a alma, no dia em que for destruída, se revista com a última vestimenta que teceu e que seja esta a única anteriormente à qual tenha lugar esta destruição. Uma vez aniquilada a alma, o corpo patentearia desde logo a sua fragilidade essencial e, caindo em podridão, não tardaria a desaparecer definitivamente. Por conseguinte, não estamos -ainda em condições de aceitar o argumento de que tratamos, e, assim, confiar em que mesmo depois de nossa morte nossa alma continue a existir em alguma parte! "A prova é que qualquer um poderia dizer: "A esse raciocínio, concedo ainda mais do que tu". E o que lhe concederia é que não somente as nossas almas existem no tempo que precedeu o nascimento, mas que também nada impede, mesmo após a morte, que algumas delas continuem a existir, para dar lugar a futuros nascimentos e a novas mortes. Nesta hipótese, com efeito, a alma é bastante forte para fazer frente a esses repetidos nascimentos. Entretanto, depois de haver concedido isto, esse alguém se recusaria a admitir que a alma não se esgote nesses múltiplos nascimentos e não termine por ser radicalmente destruída, afinal, em uma dessas mortes. Ora, essa morte, essa dissolução do corpo que vibra na alma o golpe fatal, não há homem, diria esse alguém, que a possa conhecer, pois é impossível a quem quer que seja que possa ter essa impressão. Mas, se as coisas são assim, não há homem que possa estar tranqüilo diante da morte, a menos que ele seja capaz de provar que a alma é totalmente imortal e imperecível. Se assim não for, necessariamente, todo aquele que vai morrer deve sempre temer que sua alma, no momento em que se separa do corpo, seja destruída inteiramente."

Tendo-os ouvido falar, todos nós experimentamos um sentimento de angústia, como aliás, mais tarde, mutuamente no-lo confessamos. O que pouco antes fora exposto nos havia firmemente convencido, e eis que agora esses dois nos lançam outra vez na inquietação e nos abandonam à incredulidade, não só quanto aos argumentos já expostos, mas também de antemão quanto a tudo que se viesse a

dizer a seguir. Não seríamos nós, realmente, incapazes de decidir de obter solução sobre o que quer que fosse? Ou era porventura a própria questão que não comportava certeza?

EQUÉCRATES

— Ah, Fédon, bem vos compreendo ! A mim mesmo, com efeito, enquanto te escutava, me ocorriam mais ou menos estas palavras: "Qual será, doravante, o argumento em que nos poderemos fiar, uma vez que, não obstante sua forma persuasiva, o argumento exposto por Sócrates assim se esboroa na incerteza?" É o efeito do maravilhoso poder que sempre exerceu sobre mim a teoria que afirma que a alma é uma harmonia. A exposição dessa tese me fez, por assim dizer, recordar que ela tivera até então o meu assentimento; mas eis que, novamente, sinto também grande necessidade de que, partindo de novas razões me demonstrem que nossa morte não é acompanhada pela morte da alma! Dize-nos, pois, em nome de Zeus, de que modo Sócrates defendeu o seu argumento. Ele se mostrava descoroçoado, assim como dizes que vós todos estáveis? Ou, ao contrário, acudiu com serenidade em socorro de sua teoria? E esse socorro foi eficaz ou não? Conta-nos tudo isso minuciosamente, com a maior exatidão de que fores capaz.

— Em verdade, Equécrates, muitas vezes me maravilhei diante de Sócrates, mas confesso que nunca senti tanta admiração por ele como naquelas horas finais em que estive a seu lado. Que um homem como ele fosse capaz de responder, é coisa que nada tem de extraordinário. Mas o que achei maravilhoso de sua parte foi antes de tudo o bom humor, a bondade, o ar interessado com que acolhia as objeções daqueles moços e, além disso, a finura com que percebeu e soube avaliar o efeito que sobre nós tinham produzido as suas objeções. E, enfim, como *na* soube curar! Pois parecíamos uns fugitivos, uns vencidos. Sua voz nos alcançou novamente, nos obrigou a fazer meia volta e a tornar, sob sua conduta e com ele, ao exame do argumento.

EQUÉCRATES:

— De que modo?

Fédon retoma a narrativa

FÉDON:

— Vou contar-te. Eu me encontrava então à sua direita, sentado num tamborete e encostado ao seu leito, de modo que ele ficava muito mais alto do que eu. Pôs-se então a afagar-me a cabeça, brincando com os cabelos que caíam sobre meus ombros; era, com efeito, um costume seu troçar às vezes de minha cabeleira. E disse-me:

— Então será amanhã, Fédon, que mandarás cortar esta soberba cabeleira?[35]

— E com toda a razão, Sócrates!

— Não, não por isso.

— Explica-te, então!

— Hoje mesmo — respondeu — mandarei cortar a minha e tu a tua, se é verdade que este dia é o último de nossa discussão, e que somos incapazes de lhe infundir vida! Quanto a mim, em teu lugar, e se o argumento me escapasse assim por entre os dedos, eu me comprometeria por um juramento, seguindo o exemplo dos argeus[36] a não mais ostentar uma tal cabeleira enquanto não obtivesse, em novos combates, uma vitória sobre a argumentação de Símias, assim como sobre a de Cebes!

— Mas contra dois — interpus — o próprio Hércules, ao que se diz, nada podia!

— E eu, então — emendou Sócrates. — Eu sou Iolau![37]. Chama-me em teu auxílio enquanto ainda é dia.

---

[35] Cortar os cabelos era prova de tristeza: amanhã Fédon cortará sua basta cabeleira por causa da morte de Sócrates. Sócrates costumava troçar da longa cabeleira de Fédon, que era do Peloponeso. Em Atenas não se usavam cabelos longos. (N. do T.)

[36] Alusão a um texto de Heródoto: Os argeus, após uma derrota sofrida, fizeram a promessa de não mais deixar crescer os cabelos enquanto não tivessem obtido uma vitória sobre o inimigo. Da mesma forma Sócrates e Fédon, que desejam vencer os argumentos inimigos de sua doutrina. (N. do T.)

[37] Hércules é o grande herói fabuloso; Iolau, quem o ajudou uma vez. Sócrates se compara a Iolau, que é o mais fraco dos dois.(N. do T.)

— Sim, eu te chamo! —respondi. — Apenas, não sou Hércules, mas é a Hércules que Iolau pede socorro!

— Isso não faz diferença alguma.

— Mas, antes, tomemos cuidado para que não nos venha a acontecer um desastre.

— Qual? — perguntei.

— O de nos transformarmos em inimigos da ciência, em misólogos, assim como há alguns que se convertem em inimigos dos homens, em misantropos; pois não há maior mal do que tornar-se inimigo da ciência. Aliás, desenvolvem-se do mesmo modo tanto o ódio à ciência como o ódio aos homens. O ódio aos homens, a misantropia, penetra nos corações quando confiamos demais numa pessoa, sem nos acautelarmos; quando acreditamos que uma pessoa é boa, sincera, honesta, e vimos a descobrir mais tarde que tal não é, que pelo contrário é má, desonesta e mentirosa; e se isso acontecer repetidas vezes a um mesmo homem, e justamente a propósito daquelas pessoas a quem considerava como seus melhores e mais sinceros amigos, esse passará finalmente a odiar todos os homens, persuadido de que em ninguém há de encontrar a menor qualidade boa. Acaso não notaste que, efetivamente, as coisas se passam dessa forma?

— Sim — respondi —, justamente desse modo.

— E proceder assim não é, acaso, proceder mal? Não é claro que esse descrente vive entre os homens sem entretanto conhecer a humanidade? Se procedesse com juízo, notaria que bem poucos homens são absolutamente bons ou maus, e que inúmeros são os que se encontram entre esses extremos.

— Que queres dizer?

— Que se dá aqui o mesmo que se dá a propósito das coisas pequeníssimas e grandíssimas — respondeu-me. — Achas que possa haver- coisa mais rara do que um homem enorme-mente grande ou extraordinariamente pequeno? E isso vale também para o cão, como para qualquer outra coisa.

E não te parece também que é muito difícil encontrar-se um ser rapidíssimo e um vagarosíssimo, assim como um belíssimo e um feiíssimo, ou um muito alvo e outro muito negro? Acaso não notaste por ti mesmo como são raros em todas essas coisas os pontos extremos, ao passo que os termos médios são muito mais numerosos?

— De fato.

— De modo que, se fosse feito um concurso de maldade, não te parece também que apenas uns poucos seriam premiados?

— Com certeza — concordei.

— Com certeza, com efeito. Mas não é nesse ponto que os argumentos são comparáveis aos homens. Como enveredaste nessa direção, nada mais fiz do que seguir-te. . . Mas a comparação é esta: uma pessoa, que desconhece a arte de provar por argumentos, se entrega com cega confiança a um argumento que lhe parece verdadeiro; pouco depois, este passa a lhe parecer falso. Ora o é, ora não o é; e assim muitas vezes. Sabes também, com efeito, que os que se dedicam a demonstrar o pró e o contra[38] afirmam ter encontrado o cume da sabedoria e haver descoberto, como mais ninguém, que em nenhuma coisa ou demonstração que seja, existe absolutamente base segura ou certeza, mas sim que, em tudo o que existe, à semelhança do Euripes[39], a parte inferior se mistura com a parte superior, jamais permanecendo estável e em seu lugar.

— Tens razão — assenti eu.

— Mas não seria deplorável desgraça, Fédon, quando existe um argumento verdadeiro, sólido, suscetível de ser compreendido, que, — aqueles que se puseram a ouvir argumentos que ora são verdadeiros e ora são falsos — que aqueles mesmos, em lugar de acusarem as suas próprias dúvidas ou a sua falta de arte, lancem toda a culpa na própria razão e passem toda a vida a caluniá-la e odiá-la, privando-se, desse modo, da verdade dos seres e da ciência?[40]

— Por Zeus! — disse eu — isso seria, com efeito, um lamentável desastre!

---

[38] Crítica à Sofistica que se liga ao ceticismo lógico. (N. do T.)

[39] Estreito que separa do continente a ilha de Eubéia; célebre pelo fato de suas correntes variarem sete vezes por dia. (N. do T.)

[40] Platão critica ainda aqui a Sofistica e o desenvolvimento do ceticismo. (N. do T.)

— Ora pois — volveu Sócrates — tomemos cuidado para que não venha a penetrar em nossas almas o pensamento de que nos argumentos nada há de razoável. Suponhamos sempre, ao contrário, que nós é que não temos ainda bastante discernimento. Devemos, com efeito, ser corajosos e fazer tudo o que for necessário para obter os conhecimentos verdadeiros — tu e os outros, porque ainda vivereis bastante, eu simplesmente porque vou morrer. Pois estou exposto, visto que se trata apenas da morte, a não me comportar como filósofo mas sim à maneira dos homens completamente iletrados, que só pensam em levar a melhor. Repara quando discutem um problema: não se preocupam em absoluto com obter a solução certa, mas o que desejam é unicamente conseguir que todos os ouvintes estejam de acordo com eles. É isso que querem; entretanto, creio que me distingo desses argumentadores pelo menos num ponto: não pretendo convencer os ouvintes de que é verdadeiro tudo o que eu disser — embora o deseje secundariamente — mas em primeiro lugar desejo persuadir-me, a mim mesmo, disso. Penso, pois, caro amigo, como um egoísta. Se é verdade o que digo, então é bom estar convencido; se, pelo contrário, não há esperança- para quem morre, eu, pelo menos, não terei tornado meus últimos instantes desagradáveis para meus amigos, obrigando-os a suportar minhas lamentações. De resto, não terei muito tempo para meditar nisso (o que seria efetivamente desagradável). Mais um pouco e logo tudo estará acabado. Assim, preparado com esse espírito, Símias e Cebes, entro na discussão. Vós, entretanto, se me acreditais, cuidai menos de Sócrates que da verdade! Concordai comigo, se achardes que digo a verdade; se não, objetai-me a cada argumento, a fim de que — iludindo a vós e a mim também, com meu entusiasmo — eu não me vá daqui, como a abelha, deixando o ferrão![41]

"Então, avante! Antes de tudo, porém, fazei-me recordar bem o que dissestes, se notardes que não me recordo. Para Símias, salvo erro meu, o objeto de sua dúvida e dos seus temores é o de que a alma, sendo algo de mais belo e mais divino do que o corpo, venha a corromper-se antes dele, pois pensa que aquela

[41] A abelha, que deixa seu ferrão na ferida, provoca dores. Assim Sócrates, que faria mal e causaria sofrimentos a seus discípulos se se fosse, deixando-lhes erros. (N. do T.)

nada mais é do que uma espécie de harmonia. Quanto a Cebes, concede, por seu lado, que a alma dure mais do que o corpo, mas, segundo pensa, é bem difícil saber se a alma, depois de haver gasto muitos corpos sucessivamente, não se dissolve ao sair do último, e se a morte não consiste justamente nisto, na destruição da alma, pois que o corpo, esse, está continuamente destruindo-se. Não é isto, Símias e Cebes, o que devemos examinar? Ambos declararam que sim.

— Ora — tornou Sócrates —, não aceitais o conjunto das afirmações que fizemos ou que apenas aceitais umas e outras, não?

— Umas sim, outras não — responderam os dois.

— Que pensais a respeito da doutrina segundo a qual instruir-se é apenas recordar e, que sendo assim, é necessário que nossa alma, antes de vir encadear-se em nosso corpo, tenha vivido primeiramente noutro lugar?

— Quanto a mim — respondeu Cebes — estou perfeitamente persuadido disso, e que não há pensamento ao qual eu mais ligado esteja.

— Eu também — ajuntou Símias — ficaria muito admirado se viesse a mudar de opinião a esse respeito.

Resposta a Símias

— Pois deverias mudar de opinião, ó homem de Tebas — disse Sócrates — se de fato persiste em ti a idéia de que a harmonia é uma coisa composta e que a alma nada mais é do que a harmonia, uma composição das tensões das cordas do corpo. Pois é claro, com efeito, que não podes ter aquela opinião e afirmar ao mesmo tempo que a harmonia existiu antes dos elementos dos quais viria a ser composta. Ou pensas assim?

— Não, Sócrates.

— Percebes então — disse Sócrates — o que resulta do teu juízo? Afirmas, de um lado, que a alma existia antes de tomar a forma de homem, num corpo e, de outro que ela é composta de coisas que ainda não existiam ! A alma não é, pois,

como a harmonia com a qual tu a comparas. A harmonia, com a qual comparas *a* alma, não apresenta analogia com ela neste ponto: primeiro, com efeito, existem a lira e as cordas, e depois os sons inarticulados e a harmonia, que se forma por último e desaparece antes de tudo mais. Como, pois, farás concordar esta teoria com aquela opinião?

— É impossível — confessou Símias.

— No entanto — retrucou Sócrates —, se há uma linguagem que seja coerente, é bem aquela que fala da harmonia!

— De fato isso lhe convém! — disse Símias.

— Ora, essa linguagem — acrescentou Sócrates — nada tem, na tua

opinião, de coerente. É necessário então escolher entre essas duas linguagens; qual é aquela que preferes? A que afirma que instruir-se é lembrar-se ou a de que a alma é uma harmonia?

— Evidentemente a primeira, caro Sócrates; a outra se apresentou diante de mim sem provas em seu favor; como apenas plausível ao sabor de uma conveniência apenas verossímil e especiosa, como tudo que é fonte da opinião da maioria[42]. Bem sei que as teorias baseadas em demonstrações prováveis nos enganam e, se não tomarmos cuidado com elas, elas demonstram tudo e até a geometria! Ao contrário, a teoria relativa à recordação e ao estudo está assente em bases mais sólidas. O que nós dissemos é que a nossa alma, antes de vir animar um corpo, existe como a própria essência, isto é, que tem existência real. Reconheço que esta proposição é correta e foi suficientemente provada; tal é minha convicção. E por esse motivo não me parece certo afirmar que a alma é uma harmonia, seja eu quem o diga ou seja outrem.

— Bem; mas eis outra questão, Símias: crês que uma harmonia, ou qualquer outra coisa composta, possa ter qualidades outras e diferentes daquelas que possuem os elementos de que é composta?

— Nunca!

[42] A opinião vulgar dos gregos é que a alma sem corpo passa a ter uma vida sem consciência no Hades. É interessante que Homero no limiar da *Ilíada* diga mais ou menos a mesma coisa: a ira de Aquiles enviou muitas almas de heróis para o Hades, mas quanto a "eles mesmos" (isto é, seus corpos), entregou-os aos cães e às aves para comerem. (N. do T.)

— Nem, segundo me parece, poderá fazer ou sofrer senão aquilo que fazem ou sofrem as coisas que a empolgam?

Símias concordou.

— E, por conseguinte, a harmonia não pode reger os elementos de que se compõe, mas, pelo contrário, os deve seguir?

Símias concordou novamente.

— É, então, absurdo dizer que uma harmonia se move ou soa contrariamente às suas partes constitutivas, ou que a elas se opõe?

— Por certo que é absurdo!

— Com efeito. Entretanto, eis outra questão: a harmonia não será precisamente aquela que exigem as suas partes constitutivas?

— Não entendo — disse Símias.

— Pergunto se, quando os elementos estão mais ou menos de acordo, se a harmonia também não existe mais ou menos? E quando mais fracos e menos extensos, se a harmonia também não é mais fraca e menos extensa?

— Claro!

— E com a alma se passará o mesmo? É o fato' de uma alma ter, no menor de seus elementos, em grau mais elevado do que outra, mais extensão e mais grandeza ou menos extensão e mais fraqueza, que precisamente constitui o que ela é, a saber, uma alma?

— De modo algum!

— Prossigamos, por Zeus! Quando uma alma possui razão e virtude, não se diz que é boa, e quando é cheia de desrazão e maldade, que é má? E não é exato dizer isso?

— É absolutamente certo, com efeito!

— Mas, então, aqueles que consideram a alma como uma harmonia, como irão eles explicar a virtude e o vício que se encontram nas almas? Dirão que uma é uma harmonia e a outra uma dissonância? Dirão eles que a alma boa, sendo por

natureza uma harmonia, possui ainda consigo uma outra harmonia dentro de si[43], enquanto que a outra, desprovida de harmonia, nada mais possui?

— Não sei dizer-te — respondeu Símias. — É bem provável que um partidário dessa opinião havia de dizer algo de parecido.

— Mas nós concordamos — disse Sócrates — em que uma alma não é nem mais nem menos alma do que outra alma; e o acordo era este: nada há de maior ou mais numeroso, nem nada de mais fraco ou mais extenso numa harmonia do que noutra, não foi?

— Foi!

— E que a harmonia, visto que nem é mais nem menos harmonia, também não pode ser nem mais nem menos harmonizada, não é assim?

— Sim.

— Ora, a harmonia, não sendo nem mais nem menos harmonizada, pode participar mais ou menos da harmonia, ou o faz sempre da mesma maneira?

— Da mesma maneira, é claro.

— Ora, visto que uma alma não pode ser mais nem menos alma do que outra, também não pode ser mais nem menos harmonizada?

— Exatamente.

— Portanto, não pode participar nem mais nem menos da desarmonia nem da harmonia?

— Não.

— Em conseqüência, uma alma pode participar mais da maldade ou da virtude do que outra, considerando-se a maldade como desarmonia e a virtude como harmonia?

— Nunca!

— Ou a razão nos leva, Símias, a dizer que a maldade não se encontra em nenhuma alma se a alma é uma harmonia, pois é claro que a genuína harmonia nunca poderá participar da desarmonia?

---

[43] Trecho difícil de traduzir. O que Platão quer dizer é que há um acordo essencial e mais uma modalidade desse acordo. A virtude, por exemplo, é na opinião de Plantão (cf. *República)* um acordo das três partes da alma, cada uma delas agindo na sua modalidade própria. Cf. Semelhança com as cordas — alta, média e baixa — da lira. Cf. León Robin, *Platon,* ed. P.U.F. (N. do T.)

— Nunca!

— Nem, portanto, uma alma, sendo plenamente alma, participará da maldade!

— Como seria isso possível, com efeito, diante de nossas premissas?

— Se permanecermos de acordo com tua comparação e com o que dela se infere, deveremos considerar todas as almas, de todos os seres vivos, como sendo uniformemente boas, se as almas se formaram tal como são, isto é, como almas!

— Assim me parece, Sócrates.

— Achas também que isso assim estaria bem expresso e razoável, se fosse certa a teoria segundo a qual a alma é harmonia?

— De modo algum!

— Ademais — volveu Sócrates — afirmarás que o governo de todas as coisas que se encontram no homem cabe a algo que não seja a alma e a inteligência?

— Eu não!

— Crês que é a alma que cede às paixões do corpo ou que ela as contraria? Por exemplo: temos febre, temos sede, e a alma nos diz: "tu não beberás", temos fome, e a alma nos diz: "tu não comerás!", e em mil outros casos observamos que a alma resiste às inclinações do corpo, não é verdade?

— Absolutamente certo.

— E não havíamos, acaso, concordado antes em que a alma, sendo harmonia, jamais poderia ressoar em desacordo com as tensões, relaxamentos, movimentos e quaisquer outras modificações dos elementos de que é constituída, mas que, pelo contrário, deveria segui-los e nunca dirigi-los?

— Realmente, concordamos nisso — confirmou Símias — e nem poderia ser de outra forma.

— E agora? A alma não nos parece fazer exatamente o contrário disso? Porventura não dirige ela tudo aquilo de que, segundo se pretende, é constituída? Não é ela que resiste e governa, como um senhor, todas as modalidades da vida, às vezes rigorosamente e com dores, como na ginástica e na medicina, e às vezes com

menos rudeza, como uma pessoa que conversa com outra, ameaçando-a e advertindo-a contra cobiças, cóleras ou temores? É mais ou menos assim, com efeito, que Homero apresenta Ulisses na Odisséia:

"Batendo no peito, apostrofou rudemente seu coração:

"Suporta, coração! Infelicidades, já as suportaste bem piores!"[44]

— Crês que ele teria dito isso se houvesse considerado a alma como simples harmonia, inteiramente sujeita às inclinações do corpo, e não como algo que rege e governa o corpo, em suma como uma coisa por demais divina para se comparar à harmonia?

— Por Zeus! é isso justamente o que penso, Sócrates.

— Logo, meu excelente amigo, não é coisa assisada considerar a alma como uma simples harmonia; pois, assim, não ficaríamos de acordo nem com Homero, divino poeta, nem conosco mesmos.

— É justamente isso — concedeu Símias.

Resposta a Cebes

— Muito bem — continuou Sócrates. — Agora que a Harmonia tebana[45] se nos tornou de certo modo propícia, e do modo que lhe convém, isto é, com comedimento, ocupemo-nos de seu esposo Cadmo. Mas como, meu caro Cebes, e com que provas, poderemos conciliar Cadmo?[46]

— Creio que o saberás — respondeu Cebes; — a prova contra a harmonia, tu a desenvolveste de modo admirável e imprevisto. Quando Símias expôs a dificuldade que havia encontrado, fiquei assombrado e perguntei a mim mesmo se alguém seria capaz de movimentar um único argumento contra ele. Por isso admirei-me muito quando sua objeção não resistiu ao ataque de tua argumentação.

---

[44] O autor recorre aqui a Homero, divino poeta, porque este dístico se encaixa perfeitamente na tese que vem desenvolvendo no diálogo; mas em outras obras Platão o censura, deixando de lhe chamar divino e sem reconhecê-lo como autoridade com a qual é conveniente "estarmos de acordo". (N. do T.)

[45] Alusão à fábula de Anfião, que construiu Tebas com a harmonia da sua lira. Símias é tebano. (N. do T.)

[46] Cadmo é o esposo da mencionada deusa Harmonia. Cebes é tebano como Símias, e ambos estão a discutir com Sócrates. (N. do T.)

E pela mesma razão eu não me espantaria agora se o argumento de Cadmo viesse a ter a mesma sorte.

— Evita, meu caro — disse Sócrates —, de falar assim com tanta confiança! É bem possível que o mau olhado volte contra mim o argumento que desejo apresentar agora![47] Enfim, de qualquer modo, isso ficará sob os cuidados da Divindade! Nós, porém, nos aproximaremos um do outro à moda homérica[48] e averiguaremos se disseste alguma coisa de importância.

Ora, o essencial do que queres saber é isto: desejas que se demonstre que nossa alma é indestrutível e imortal; sem o que, para o filósofo que está próximo de morrer, a confiança, a convicção de ir encontrar no além, depois da morte, uma felicidade que jamais teria alcançado se vivesse doutra forma, essa confiança seria, pensas, desarrazoada e tola. Mostrar que a alma é forte e semelhante à divindade, e que existia antes de nos havermos tornado homens, pode ser prova, como dizes, não de que a alma é imortal, mas apenas de que ela dura muito, de que sua existência anterior preencheu um tempo incalculável com uma multidão enorme de conhecimentos e de ações; o que, no entanto, não lhe confere imortalidade, pois o próprio fato de vir localizar-se num corpo humano marca o início de seu fim, e uma espécie de doença; por isso, é num estado de miséria que deve viver essa existência, e, quando a termina por aquilo a que chamamos morte, deve ela ser destruída. É indiferente, como dizes, saber se ela se localiza em corpos uma só ou muitas vezes; cada um de nós tem razão de recear por sua alma. Quem não tem certeza, nem sabe provar que a alma é imortal, deve temer a morte, se não for tolo. E mais ou menos isto, caro Cebes, o que dizes? Repito-o propositadamente, para que não olvidemos nada e para que acrescentes ou tires alguma coisa, se quiseres.

Então Cebes — Nada tenho, no momento, que acrescentar, nem que tirar. É aquilo justamente o que pretendo.

---

[47] Alusão a uma superstição vulgar, para significar que quem é ambicioso e deseja demais é orgulhoso e não consegue nada perdendo às vezes o que já tem. (N. do T.)

[48] Homero na *Ilíada* descreve numerosas vezes o modo cauteloso como dois inimigos se aproximam no combate para mutuamente se atacarem: Sócrates compara-se a um herói que luta contra outro. (N. do T.)

O Problema da Física

A esta altura fez Sócrates uma longa pausa, absorto em alguma reflexão. Depois disse — Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado. Se o desejares, poderei relatar-te detalhadamente as minhas experiências a esse respeito. E se vires que uma ou outra coisa do que eu disser é útil aproveita-a para reforçar tua tese.

— Sim — disse Cebes — é justamente o que eu quero.

— Escuta, então, o que vou contar: em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de "exame da natureza": parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece e por que existe. Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como esta: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento[49]. Examinei, inversamente, a maneira como tudo isso se corrompe, e, também, os fenômenos que se passam na abóbada celeste e na terra. E acabei por me convencer de que em face dessas pesquisas eu era duma inaptidão notável! Vou contar-te uma ocorrência que bem esclarece minha situação naquele tempo. Havia coisas acerca das quais eu antes possuía um conhecimento certo, ao menos na minha opinião, e na dos outros. Pois bem, essa espécie de estudo chegou a produzir em mim uma tal cegueira que desaprendi até aquelas coisas que antes eu imaginava saber, como, por exemplo, o conhecimento que eu julgava ter das causas que determinam o crescimento do homem! Outrora eu acreditava, como é claro para todos, que isso acontece em

[49] Platão, quer dizer aqui que em sua mocidade se dedicou ao estudo de todas as teorias da filosofia naturalista pré-socrática. Não há dúvida de que ele coloca nos lábios de Sócrates a história de sua própria evolução intelectual. Cf. Burnet, *Early Greek Philosophy* (N.doT.)

virtude do comer e do beber: adicionando, pelos alimentos, carne a carne e ossos aos ossos, e em geral substância semelhante a substância semelhante, acontece que o volume, antes pequeno, aumenta, e assim, o homem pequeno se torna grande. Desse modo pensava eu naquela época. Não achas tu que isso era razoável?

— Pelo que me parece, sim — respondeu Cebes.

— Mas repara no seguinte: naquele tempo, eu também achava razoável pensar que quando um homem grande é visto ao lado dum pequeno, ele é de uma cabeça[50] maior do que o pequeno, e, da mesma forma, um cavalo é maior do que outro. E o que é mais evidente: o número "dez" me parecia maior do que o número "oito", precisamente por causa do acréscimo de "dois", e o tamanho de dois côvados me parecia ser maior do que o de um côvado por este ser a metade daquele.

— E agora — perguntou Cebes — qual é a tua opinião a esse respeito?

— Por Zeus, atualmente estou muito longe de saber a causa de qualquer dessas coisas! Não sei resolver nem sequer se quando se adiciona uma unidade a outra, a unidade à qual foi acrescentada a primeira torna-se duas, ou se é a acrescentada e a outra que assim se tornam duas pelo ato de adição. Fico admirado! Quando as duas unidades estavam separadas uma da outra, cada uma era uma, e não havia dois; logo, porém, que se aproximaram uma da outra, esse encontro tornou-se a causa da formação do dois. Também não entendo por que motivo, quando alguém divide uma unidade, esse ato de divisão faz com esta coisa que era uma se transforme pela separação em duas! Essa coisa que produz duas unidades é contrária à outra: antes, acrescentou-se uma coisa a outra — agora, afasta-se e separa-se uma de outra[51]. Nem sequer sei por que um é um! Enfim, e para dizer tudo, não sei absolutamente como qualquer coisa tem origem, desaparece ou existe, segundo este procedimento metodológico. Escolhi então outro método, pois, de qualquer modo, este não me serve. Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que "o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas".

---

[50] O tamanho da cabeça é usado aqui como medida. (N.doT.)
[51] Crítica aos filósofos eleáticos, que abusam às vezes da dialética. (N.doT.)

Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo, se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência.

Pensando desta forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a terra é plana ou redonda, e, depois de o ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor. Esperava também que ele, dizendo-me que a terra se encontra no centro do universo, ajuntasse que, se assim é, é porque é melhor para ela estar no centro. Se me explicasse tudo isso, eu ficaria satisfeito e nem sequer desejaria tomar conhecimento de outra espécie de causas. Naturalmente, a propósito do sol eu estava pronto também a receber a mesma espécie de explicação, e da mesma forma para a lua e os outros astros, assim como também a respeito de suas velocidades relativas como de suas revoluções e de outros movimentos que lhes são próprios; Nunca supus que depois de ele haver dito que o Espírito os havia ordenado, ele pudesse dar-me outra causa além dessa que é a melhor e que é a que serve a cada uma em particular assim como ao conjunto.

Grandes eram as minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter. no

ar, na água em muitas outras coisas absurdas![52]. Parecia-me que ele se portava como um homem que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz porque age com seu espírito; mas que, em seguida, ao tentar descobrir as causa de tudo o que faço, dissesse que me acho sentado aqui porque meu corpo ; formado de ossos e tendões, e os ossos são sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros, e os músculos circundam os ossos com as carnes, e a pele a tudo envolve! Articu-lando-se os ossos em suas articulações, e estendendo-se e contraindo-se, sou capaz de flexionar os meus membros, e por esse motivo é que estou sentado aqui, com os membros dobrados. Tal homem diria coisas mais ou menos semelhantes a propósito de nossa conversa, e assim é que consideraria como causas dela a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas — mas, em realidade, jamais diria quais são as verdadeiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada[53]. Pelo Cão[54]. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os Beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à Cidade, da pena que ela me prescreveu!

Dar o nome de causas a tais coisas[55] seria ridículo. Que se diga que sem ossos, sem músculos e outras coisas eu não poderia fazer o que me parece, isso é certo. Mas dizer que ê por causa disso que realizo as minhas ações e não pela escolha que faço do melhor e com inteligência — essa é uma afirmação absurda. Isso importaria, nada mais nada menos, em não distinguir duas coisas bem

---

[52] Foi discutido muitas vezes o problema de saber se Platão tinha razão ao descrever historicamente, desta forma, o pensamento de Anaxágoras. Os mencionados livros de Anaxágoras sé nos chegaram em reduzidos fragmentos. O que sabemos é que aquele filósofo reconhecia como princípio material, umas partículas mínimas de matéria — as homeomerias — e ainda, como outro princípio — o espírito — cuja função para nós não é ainda bem clara, e sobre a qual, aliás, já havia dúvidas na antigüidade: alguns explicadores antigos viam nesse espírito um deus, outros, um ordenador do mundo, e finalmente outros, como nosso autor e também Aristóteles, uma simples primeira força motriz, isto é, um princípio quase material ou mesmo material. Cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy* e Carl Joel, *Geschichte der Antiken Philosophie.* (N. do T.)

[53] Platão conta que Sócrates, tendo uma oportunidade para fugir do cárcere, não se aproveitou dela porque era sua convicção que um cidadão deve obedecer sempre às leis e decretos do Estado, mesmo quando os concidadãos e Ü autoridades legítimas são injustos. (N. do T.

[54] Pelo Cão: Sócrates jura muitas vezes desta forma, certamente porque o cão sempre foi considerado como símbolo da lealdade. (N. do T.)

[55] Isto é: as causas materiais. (N. do T.)

distintas, e em não ver que uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa. Todavia, é a isso que aqueles que erram nas trevas, segundo me parece, dão o nome de causa, usando impropriamente o termo[56]. O resultado é que um deles, tendo envolvido a terra num turbilhão[57], pretende que seja o céu o que a mantém em equilíbrio, ao passo que para outro ela não passa duma espécie de gamela[58], à qual o ar serve de base e de suporte. Mas quanto à força, que a dispôs para que essa fosse a melhor posição, essa força, ninguém a procura; e nem pensam que ela deva ser uma potência divina. Acreditam, ao contrário, haver descoberto um Atlas[59] mais forte, mais imortal e mais garantidor da existência do universo do que esse espírito; recusam-se a aceitar que efetivamente o bom e o conveniente formem e conservem todas as coisas. Ardentemente desejaria eu encontrar alguém que me ensinasse o que é tal causa! Não me foi possível, porém, adquirir esse conhecimento então, pois nem eu mesmo o encontrei, nem o recebi de pessoa alguma. Mas quererias, estimado Cebes, que descrevesse a segunda excursão que realizei em busca dessa causalidade?

— É impossível que alguém o deseje mais do que eu — respondeu Cebes.

A Idéia

— Então — prosseguiu Sócrates — minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvair-se. Pareceu que deveria acautelar-me, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol. Algumas

---

[56] Esta frase exprime desprezo pela filosofia naturalista: "os demais" poderia ser entendido aqui como indicando apenas a opinião vulgar, mas o que o autor posteriormente atribui aos 'demais" são os sistemas filosóficos naturalistas. Platão, como quase sempre quando fala nas teorias naturalistas, acha que não vale a pena citar os nomes de seus autores, contentando-se com dizer "uns", "alguns" e "outros".(N. do T.)

[57] A palavra díne (turbilhão) é técnica no sistema de Demócrito e Leucipo. Para estes naturalistas gregos, o princípio de todas as coisas são os átomos, corpos minúsculos e indivisíveis (donde átomos, em grego), eternos e invisíveis; esses átomos estão a cair no vácuo; os mais pesados caem mais depressa, pelo que se apartam dos demais. Dão, assim, encontrões uns nos outros, com a conseqüente formação de turbilhões, produtores de complexos de átomos, que nada mais são do que os objetos existentes. Esses turbilhões jamais terminam, e continuamente os átomos estão a separar-se e a reunir-se; é a isto que damos o nome de geração e corrupção. A terra existe e permanece em seu lugar, porque continuamente está a receber e a perder átomos; e o mesmo vale para os demais corpos. Logo, quando um corpo não recebe novos átomos em troca dos que vai perdendo, dá-se sua destruição. Platão se refere aqui ao turbilhão do céu para meter a ridículo esta teoria, que mais tarde iria ter grande importância nas ciências naturais. (N. do T.)

[58] É uma ironia contra Anaxímenes, mas indicadora das doutrinas deste filósofo. Conforme ele, o princípio de todas as coisas é o ar: tudo se forma do ar, volta ao ar, e o próprio ar é também o sustentáculo da terra, a qual tem a forma de um tamborim. O termo propriamente empregado por Platão é o de "gamela", com o que exprime seu desprezo deste sistema.

[59] Atlas: figura da lenda grega; um gigante que trazia sobre os ombros a abóbada celeste. (N. do T.)

pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos — que é uma observação por imagens — seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos[60]. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro. Vou, porém, explicar com mais clareza o que estou a dizer, pois me parece que não o compreendeste bem.

— Por Zeus, com efeito, que não o entendo bem! — confirmou Cebes.

— Quero dizer o seguinte — volveu Sócrates — e não estou a enunciar nenhuma novidade, mas apenas a repetir o que, em outras ocasiões como na pesquisa passada, tenho me fatigado de dizer[61]. Tentarei mostrar-te a espécie de causa que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admites que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal.

— Naturalmente admito que isso existe — confirmou Cebes; — e, agora, faze depressa o que dizes.

— Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma

[60] o sensualista é que observa mais em "imagens", pois os objetos materiais não passam de imitações imperfeitas das idéias eternas. (N. do T.)
[61] Alusão ao Fedro e ao *Banquete*, que já apresentaram a doutrina das idéias: (N. do T.)

outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo mais. Reconheces isto como causa?

— Reconheço.

— Logo — prosseguiu Sócrates — não compreendo nem posso admitir aquelas outras causas científicas. Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero — afasto-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento; afirmo, apenas[62], que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si. Acho que é muitíssimo acertado, para mim e para os demais, resolver assim o problema, e creio não errar adotando esta convicção. Por isso digo convicta-mente, a mim mesmo e aos demais, que o que é belo é belo por meio do Belo. Acaso não é esta também a tua opinião?

— É.

— E o que é grande é grande por meio da Grandeza; e o que é maior pelo Maior; e o que é menor é Menor por meio da Pequenez?

— Indubitavelmente.

— Em conseqüência, jamais estarias de acordo com quem te viesse dizer que um é maior do que outro pela cabeça, e que o menor é menor pelo mesmo motivo; mas continuadas firmemente a afirmar que tudo aquilo que é maior do que outro, não o é por nenhuma outra causa senão pela Grandeza; e que o que é menor, não o é por nenhuma outra causa senão pela Pequenez. Pois acho que terias medo de cair em contradição se dissesses que uma coisa é maior ou é menor pela cabeça: primeiro, porque nesse caso o maior seria maior e o menor seria menor, ambos em virtude da mesma coisa; segundo, porque o maior seria maior pela cabeça — que é

[62] Cf. *Parmênides.* (N. do T.)

pequena! Seria, com efeito, prodigioso que alguém fosse grande em virtude de uma coisa pequena! Acaso essa tolice te assusta?

— Eu? Claro que sim! — Cebes riu e disse.

— E não temerias igualmente dizer — continuou Sócrates — que o dez é maior do que o oito porque o ultrapassa de dois e considerar isso como causa, ao invés de dizer que é pela quantidade e por causa da quantidade? E serias capaz de dizer, da mesma forma, que um objeto do tamanho de dois côvados é maior do que outro de um côvado pela metade, em lugar de dizer que é pela grandeza? Pois, sem dúvida, isso não é menos estapafúrdio!

— Efetivamente.

— Não te envergonharias de dizer que, acrescentando-se a unidade à unidade, esse acréscimo, e dividindo-se a unidade, essa separação, são ambos causas da formação do dois? Não protestarias aos gritos que não compreendes como cada coisa se possa formar por outro modo que não seja pela participação na própria substância em que essa coisa toma parte? Não dirias, neste caso, que não encontras outra causa de formar-se o dois a não ser a participação na idéia do dois, e que deve participar dela o que vem a tornar-se dois, e também que deve participar da idéia de unidade o que se torna unidade? E, em conseqüência, não haverias de pôr de lado essas tais separações e acréscimos e demais artimanhas do mesmo gênero, deixando a discussão de tais coisas a homens que são mais sábios do que tu? Mas o medo que tens, como se costuma dizer, da tua própria sombra[63], o receio da tua ignorância e o teu apego à segurança que encontraste ao tomar por base a tese em questão — tudo isso te inspiraria uma resposta semelhante. E se alguém se apresentasse censurando essa tese, porventura não o deixadas em paz e sem resposta, até o momento em que houvesses examinado as conseqüências dela extraídas e verificado se ela concorda consigo mesma ou se contradiz? E depois, quando viesse a ocasião de dar as razões desta tese em si mesma, não o farias da mesma forma, tomando desta vez por base uma outra tese, aquela em que encontrasses maior

---

[63] Temer a própria sombra: expressão proverbial que exprime o cúmulo do medo.(N. do T.)

valor, até atingires um resultado satisfatório? E não é claro que tu, desejando uma doutrina do ser verdadeiro, te absterias de tagarelices e mais discussões a propósito do princípio e das suas conseqüências, assim como fazem os que polemizam profissionalmente? Nada daquilo, com efeito, figura nas pesquisas e preocupações de tais homens: dão-se por superiormente satisfeitos com a sabedoria que possuem, embora confundam tudo[64].

Tu, porém, se na verdade és filósofo, tenho a certeza de que farás o que digo!

— O que dizes é a pura verdade — responderam ao mesmo tempo Símias e Cebes.

EQUÉCRATES:

— Por Zeus, caro Fédon, e com toda a razão! Quanto a mim, parece-me que Sócrates explicou tudo com maravilhosa clareza, mesmo para quem tenha pouca inteligência!

FÉDON:

— Nada mais certo, Equécrates! E tal foi também a opinião de todos os que lá estavam presentes.

EQUÉCRATES:

— E também a nossa, dos que lá não estivemos, mas que ouvimos agora o teu relato! Dize-me, porém: como prosseguiu a conversa?[65]

O Problema dos Contrários e as Idéias

FÉDON:

— Se não me engano, depois de haverem concordado com ele nesse ponto e admitido a existência real de cada uma das idéias, e igualmente que os demais

---

[64] Golpe violento contra naturalistas e sofistas: estes desejam apenas discutir por discutir, sem cogitar de obter a verdade; aqueles podem ter uma convicção pessoal da veracidade de suas teorias, mas seus métodos são tão deficientes que não conseguem oferecer mais do que fracas tolices, não merecendo por isso o nome de filósofos. (N. do T.)

[65] Platão torna a lembrar ao leitor que Fédon está contando em Flius, a Equécrates e a uma roda de fliásios, as discussões havidas no último dia de Sócrates. (N. do T.)

objetos, que delas participam, delas também recebem as suas denominações, Sócrates perguntou o seguinte:

— Se disseres que Símias é maior do que Sócrates, mas menor do que Fédon, não terás dito, acaso, que em Símias se encontram essas duas coisas: grandeza e pequenez?

— Sim.

— Mas, na realidade — não é? — reconheces que nesta frase: "Símias é maior do que Sócrates", o modo por que a linguagem se exprime não corresponde à verdade e que indubitavelmente não pertence à natureza de Símias o ser maior, pelo simples fato de ser Símias, mas sim pela grandeza, na medida em que a possui, e tampouco se pode dizer que seja maior do que Sócrates porque Sócrates é Sócrates, mas unicamente porque Sócrates

participa da pequenez, em relação à grandeza dele?

— Efetivamente assim é.

— E, da mesma forma, também Fédon não o ultrapassa pelo simples fato de ser Fédon, mas sim porque Fédon possui grandeza em comparação com a pequenez de Símias?

— De fato.

— Ora, temos que Símias é chamado pequeno e(também grande; está entre os dois: submete sua pequenez à grandeza de um, para que este o ultrapasse, enquanto que o outro apresenta uma grandeza que ultrapassa sua pequenez. — Então, sorrindo: "Parece — prosseguiu — que estou a redigir um contrato. Entretanto acho que as coisas estão certas assim como as digo".Cebes aquiesceu.

— Digo isto, porque desejo que tenhas a mesma opinião que eu. Pois, quanto a mim, parece-me claro isto: a grandeza em si jamais consente em ser simultaneamente grande e pequena. Da mesma forma procede a grandeza, nunca admitindo a pequenez nem desejando ser ultrapassada, mas optando por uma destas alternativas: ou se retira e foge quando o seu contrário, a pequenez, se aproxima — ou, então, cessa de existir quando aquela avança. O que admite e

aceita a pequenez jamais deseja ser outra coisa senão o que é. Eu, por exemplo, havendo admitido e aceitado a pequenez, continuo a ser o que sou, pequeno; mas a grandeza em si não suportou ser grande e ao mesmo tempo pequena; e, da mesma forma, a nossa pequenez jamais deseja tornar-se ou ser grande; aliás, nenhuma outra coisa deseja, enquanto existe, tornar-se ou ser o seu contrário, mas se retira ou se destrói quando isso acontece.

— Com tudo isso estou, eu também, de acordo — declarou Cebes.

Mas, nesse momento, um dos que estavam presentes (não me recordo bem quem foi) ao ouvir isso tomou a palavra:

— Mas, pelos deuses! Não se afirmou já, nesta discussão, justamente o contrário do que acaba de ser dito agora? Acaso não foi dito que o maior se desenvolve do menor e o menor do maior, e que realmente constitui a geração para os contrários, é provir dos contrários? O que se diz agora, pelo que vejo, é que jamais isso acontece!

Sócrates volveu a cabeça para o lugar de onde vinha a voz, escutou e depois disse:

— És um bravo por nos haveres recordado isso! Entretanto, não refletiste na diferença que há entre o que se diz agora e o que se disse antes. No início de nossa palestra foi afirmado que uma coisa se forma da coisa contrária; mas, neste momento, o que se diz é que

o contrário em si não se forma de seu contrário, tanto em nós mesmos como em sua própria natureza. Antes, meu amigo, falávamos de coisas que possuem qualidades contrárias, e então as classificamos de acordo com estas. Agora, porém, estamos a falar daqueles próprios contrários que estão dentro de uma coisa e lhe dão o nome, e não dissemos que esses contrários possam ter sua origem na coisa contrária.

Ao mesmo tempo, olhou para Cebes e perguntou:

— Acaso alguma coisa do que este disse, caro Cebes, causou-te perturbação?

Cebes respondeu: — Oh, não ! absolutamente. Mas confesso que muitas coisas me preocupam.

— Responde-me, então, simplesmente, se estamos de acordo em que um contrário nunca poderá ser o seu contrário?

— Estamos completamente de acordo.

— Vejamos, pois, se concordarás também com o que vou dizer. Há uma coisa a que chamas quente e outra a que chamas frio?

— Há.

— São elas as mesmas coisas a que chamas neve e fogo?

— Por Zeus que não!

— Quer dizer, então, que o calor é uma coisa e o fogo, outra; e que o frio é uma coisa e a neve, outra?

— Evidentemente.

— Por certo há de ser também tua opinião que a neve jamais aceita o calor, conforme antes dissemos, nem continuará a ser o que foi quando o calor se aproximar: ou fugirá dele, ou deixará de existir; não é assim?

— Efetivamente.

— E o fogo, por sua vez, ao aproximar-se o frio, retirar-se-á ou deixará de existir, mas nunca se resolverá a aceitar o frio e continuar ao mesmo tempo a ser o que era, fogo e frio.

— Tens razão.

— Poderá acontecer, pois, continuou Sócrates, que em outros exemplos análogos as coisas sucedam de tal sorte, que não somente a forma em si mesma tenha direito a seu próprio nome por um tempo eterno, mas que haja ainda aí outra coisa que, embora não sendo a forma propriamente dita, possua todavia o caráter desta, e isto em virtude da eternidade de sua existência.[66] Todavia, é possível que minhas palavras se tornem mais claras com o seguinte: o ímpar, por exemplo, deve ser chamado sempre por este nome com que o denominamos agora, ou não?

---

[66] O fogo, por exemplo, se forma pela participação na idéia eterna de fogo, mas o calor é atributo especial do fogo; logo, a idéia de calor também se encontra dentro do fogo. (N. do T.)

— Claro que sim!

— Agora, pergunto-te: isto vale só para o ímpar, ou acaso poderá aplicar-se também a outra coisa que não é o mesmo que o ímpar em si, mas que apesar disso deve ser chamada pelo seu nome, porquanto por sua natureza é de tal modo que jamais pode abandonar o ímpar? Refiro-me, por exemplo, a uma coisa como o "três", e muitas outras semelhantes. Reflete sobre o três: não achas que ele deve ser chamado sempre pelo seu próprio nome e também pelo nome de ímpar que todavia, não é a mesma coisa que o três? Da mesma maneira, o três, o cinco e a metade dos números, por sua natureza, são tais que cada um deles, embora não seja *o ímpar,* sempre é *ímpar*[67]. E o mesmo com o contrário: o dois, o quatro e a outra metade inteira dos números não são a mesma coisa que o *par,* mas cada um sempre é *par*. Concordas comigo, ou não?

— Como não concordar?

— Pois bem, repara agora atentamente no que desejo explicar. Não só tais conceitos excluem os seus contrários, mas o mesmo fazem estes objetos que, sem ser contrários, possuem o contrário; com efeito, eles não admitem a idéia, contrária à que os informa, mas, ao aproximar-se esse contrário, ou fogem ou cessam de existir. Ou acaso não devemos dizer que o três se destruiria ou sofreria qualquer coisa de preferência a tornar-se par?

— Isso é absolutamente certo.

— Mas o três não é contrário do dois?

— Não, seguramente.

— Portanto, não são só as idéias que não permitem a aproximação de seus contrários, mas certas outras coisas, por sua vez, não consentem também que eles se aproximem.

— O que dizes é a pura verdade- — tornou Cebes.

---

[67] O número três participa da idéia eterna de três; o número cinco, da idéia de cinco — mas ambos, assim como muitos outros números, "a metade da série numérica", participam também da idéia de imparidade, ou de ímpar, que é essencial a esses números. O número três como tal não é o contrário do número dois; mas a imparidade é o contrário da paridade, e por isso o três nunca aceita a paridade, nem o dois a imparidade. (N. do T.)

— Queres então — prosseguiu Sócrates — que determinemos, se pudermos, de que natureza são essas coisas?

— Desejo-o muitíssimo.

— Não serão, caro Cebes, essas coisas cuja existência as obriga a conter em si não só sua própria idéia, mas também, e sempre, a idéia contrária a uma certa coisa?

— Não compreendo o que dizes.

— Quero dizer o que disse há pouco: sabes, com efeito, que o que contém a idéia do três necessariamente não é só três, mas é também a idéia de ímpar.

— Sim.

— E que dele jamais se aproximará a idéia de par?

— É.

— Então a idéia de par jamais se aproximará do três?

— Efetivamente, jamais se aproximará.

— Em conseqüência, o três não participa da idéia de par?

— Nunca, com efeito.

— Com isso, então, diremos que o três é ímpar?

— Necessariamente.

— Desta forma, pois, é que se determina, como disse, a natureza das coisas, que, sem serem contrárias, não admitem a presença de seu contrário: o três, por exemplo, sem ser contrário ao par, nunca ò aceita, e não o aceita porque sempre tem incluído em si o contrário do par; e do mesmo modo o dois inclui o contrário do ímpar, o fogo o do frio, e assim em muitíssimos outros exemplos. Pensa agora e dize-me se não concluirias assim: não é somente o contrário que não recebe em si o seu contrário, mas o mesmo acontece também a coisas que, sem serem mutuamente contrárias umas às outras, possuem sempre em si os contrários, e as quais verossimilmente não receberão jamais uma qualidade que seja o contrário da que nelas existe. Volta, aliás, às tuas lembranças (não há mal que se repitam as mesmas coisas!): O cinco não receberá em si a natureza do par; nem o dez, que lhe

é o dobro, a do ímpar. Este dez, como tal, não é contrário ao outro, mas apesar disso não receberá a idéia do ímpar. É o mesmo o que acontece com o um e meio e com os outros números que comportam o "meio", em face da natureza do inteiro; e o mesmo, também, com o terço e as demais frações dessa espécie. Suponho que estás a acompanhar-me e a participar da minha opinião?

— Participo com todas as minhas forças — disse Cebes — e te acompanho.

— Agora — disse Sócrates — recorda-te de nosso ponto de partida e fala, sem empregar, para responder, as próprias palavras de minha pergunta, mas tomando-me por modelo. Explico-me: ao lado da resposta de que eu em primeiro lugar falava, a resposta certa a que me referia, vejo, à luz do que agora dissemos, uma outra certeza. Podes perguntar-me: que. é que entrando num corpo o faz quente? Não te darei aquela resposta certa, mas simples, que é o calor, mas responder-te-ei com uma mais hábil, dizendo que é o fogo. Perguntas: que é que, entrando num corpo, o torna doente? Não direi que é a doença, mas a febre. Da mesma forma, não irei declarar que um número se torna ímpar devido à imparidade, mas sim devido à unidade, e assim por diante. Examina, entretanto, se compreendeste bem o que quero dizer!

— Compreendi suficientemente — respondeu Cebes.

— Então responde-me, se puderes: qual é a coisa que, entrando num corpo, o torna vivo?

— A alma.

— Mas é sempre assim?

— *Como não?*

— Portanto a alma, empolgando uma coisa, sempre traz vida para essa coisa?

— Sempre traz vida!

— Existe um contrário da vida, ou não?

— Existe.

— Qual é?

— A morte.

— Não é verdade que a alma jamais aceitará o contrário do que ela sempre traz consigo?

— Decididamente!

— Ora pois; como chamávamos há pouco ao que não aceita a idéia do par?

— ímpar.

— E ao que não aceita o justo e ao que não admite o harmônico?

— Inarmônico — respondeu Cebes -— e injusto.

— Bem; e ao que não admite a morte como chamaremos?

— Imortal.

— A alma não admite a morte, pois não é?

— É.

— Logo, a alma é imortal?

— É imortal!

— E, então, afirmaremos ou não que isso está provado? Que achas?

— Parece-me que está suficientemente provado, caro Sócrates!

— Por conseguinte, meu caro Cebes, se o ímpar fosse necessariamente indestrutível, o três poderia ser outra coisa, senão indestrutível?

— Claro que não !

— Se o que não contém o calor em si fosse necessariamente indestrutível, e dado que alguém aproximasse calor à neve, a neve não haveria de retirar-se conservando sua essência e sem se fundir? Pois ela não poderia ser destruída, nem, se subsistisse, aceitaria o calor.

— É verdade!

— E, da mesma forma, se o que não possui o frio fosse indestrutível, o fogo, ao aproximar-se o frio, não seria extinto nem destruído, mas, fugindo depressa, continuaria a subsistir.

— Necessariamente.

— E não podemos falar do mesmo modo a propósito do que é imortal? Assim, pois, se também o imortal é indestrutível, a alma não pode ser destruída

quando a morte se aproxima. Em conseqüência do que dissemos, a alma nem aceitará a morte, nem ficará morta, da mesma forma como — de conformidade com as nossas precedentes explanações — nem o três será par, nem o ímpar será par, nem o fogo será frio, nem o calor no fogo será frio, e assim por diante. Todavia, alguém nos poderia dizer: bem, o ímpar pela aproximação do par não se torna par, mas que impede que depois da destruição do ímpar se forme o par? A tal linguagem, não poderíamos replicar que o ímpar não cessa de existir: pois o ímpar não é indestrutível. Se isso fosse provado poderíamos responder que, ao aproximar-se o par, o ímpar e o três fogem depressa. E o mesmo poderíamos dizer a propósito do fogo, do calor e das demais coisas. Ou porventura não?

— Poderíamos, sim.

— Portanto, se a propósito do que é imortal está provado que também é indestrutível, segue-se que a alma não só é imortal, mas também indestrutível. Se não, precisamos ir em busca doutra prova.

— Mas não é necessário buscar outra prova! Se o que é imortal, quer dizer, o que é eterno, aceitasse a destruição, não poderia haver nenhuma outra coisa que deixasse de admiti-la![68]

— Creio, por conseguinte — continuou Sócrates —, que todos estão de acordo em que Deus e a própria idéia da vida, e o mais que de imortal existe, nunca desaparecem?

— Evidentemente, por Zeus! — exclamou Cebes. — Todos os homens, e mais ainda os deuses, segundo penso, concordam nisso!

— Por conseguinte, o que é imortal é também indestrutível; e a alma, sendo imortal, não deve ser também indestrutível?

— Necessariamente!

---

[68] A neve é portadora do frio; logo, aproximando-se o calor, a neve se deve retirar ou cessar de ser neve; mas naturalmente a neve nem sempre pode escapar do calor, e por isso se destrói sob a sua influência, deixando de ser neve. Isto é também verdadeiro de todas as coisas que são portadoras de certas idéias cujo contrário não podem aceitar. Esses corpos podem ser destruídos pelo seu contrário, mas a alma, como portadora da vida, faz exceção: o conceito da imortalidade exclui a destruição. Logo, a única coisa que a alma sofre é retirar-se quando a morte se aproxima. (N. do T.)

— Logo, quando a morte sobrevém ao homem, a sua parte mortal naturalmente morre — mas a parte imortal foge, rápida, subsistindo sem se destruir, escapando à morte.

— Evidentemente!

— Portanto, meu caro Cebes, a alma é antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato hão de persistir no Hades!

— Quanto a mim — disse Cebes — não tenho, caro Sócrates, - depois disso nada mais a ajuntar, nem nada a apresentar contra a tua demonstração. Se há, todavia, alguma coisa que Símias aqui presente, ou alguém mais, tenham a dizer, será bom que não silenciem. Pois haverá outra ocasião, além desta, para a qual possa adiar o desejo de falar ou de ouvir falar sobre tais questões?[69]

— Tampouco eu — confessou Símias — jamais poderia duvidar, após essas demonstrações — mas, apesar disso, devido à magnitude da matéria tratada e por desconfiança em face da fraca natureza humana, acho necessário não confiar na discussão.

— Nem só isso, caro Símias — exclamou Sócrates. — A justeza de tuas palavras se estende também às premissas: por mais certas que vos pareçam ser, não deixam por isso de exigir um exame mais profundo[70]. Sim, com a condição de que as examineis com toda a precisão requerida, a marcha do raciocínio será seguida por vós, se não me engano, com a maior proficiência de que o homem é capaz! E suponhamos, enfim, que isso se tenha revelado a vós como certo e evidente — então, não precisareis procurar mais nada!

— É verdade — assentiu Cebes.

---

[69] Sócrates tem poucas horas de vida, e quem quiser algum esclarecimento a propósito da imortalidade da alma deve aproveitar esta ocasião; dentro em breve o mestre não mais estará com eles. (N. do T.)

[70] Este último diálogo entre Sócrates e Símias não é expressão de ceticismo, como se poderia pensar, mas leal reconhecimento da dificuldade da matéria em tratamento: o discípulo de Sócrates, isto é, de Platão, deve sempre revisar estas argumentações difíceis, para compreendê-las sempre de modo mais perfeito. Esta filosofia, portanto, não é divertimento, nem pode ser compreendida rapidamente. Exige reflexão. (N. do T.)

Mito do Destino das Almas

— Há, entretanto — volveu Sócrates —, pelo menos uma coisa sobre a qual seria justo que vós — sim, vós todos — ainda refletísseis: se verdadeiramente a alma é imortal, cumpre que zelemos por ela, não só durante o tempo atual, isso a que chamamos viver, mas também pela totalidade do tempo; pois seria um grande perigo não se preocupar com ela. Admitamos que a morte nada mais seja do que uma total dissolução de tudo. Que admirável sorte não estaria reservada então para os maus, que se veriam nesse momento libertos de seu corpo, de sua alma e da própria maldade! Mas, em realidade, uma vez evidenciado que a alma é imortal, não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia. A alma, com efeito, nada mais tem consigo, quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu regime de vida — o que aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além. Assim, dizem que o mesmo gênio que acompanha cada um de nós durante sua vida é, também, quem conduz cada morto a um determinado lugar. Então, os que lá se encontram reunidos são submetidos a um julgamento e, imposta a sentença, são levados ao Hades, conduzidos por um guia a quem foi dada a ordem de levá-los para lá. Depois de haverem recebido o que mereciam e de terem lá permanecido durante o tempo conveniente, outro guia os reconduz para cá, através de muitos e demorados períodos de tempo. O que quer dizer, portanto, que o caminho não é tal como o pretende o Télefo de Esquilo[71]: este, com efeito, diz que é simples o caminho que conduz ao Hades; a mim, todavia, quer me parecer que ele não é nem simples, nem um só: pois, se houvesse uma só estrada para ir ao Hades, não era necessária a existência de guias, já que ninguém poderia errar a direção. Mas é evidente que esse caminho contém

[71] Télefo é o herói de uma tragédia do mesmo nome, escrita pelo grande trágico grego Esquilo, e sobre a qual temos apenas umas poucas notícias dos historiadores antigos. (N. do T.)

muitas encruzilhadas e voltas: e prova disso são os cultos e costumes religiosos que temos[72].

"Desta maneira, pois, a alma ordenada e sábia acompanha obedientemente ao guia, pois bem conhece a situação. Mas a alma que se agarra avidamente ao corpo — coisa que antes expliquei — permanece por muito tempo ainda adejando ao redor do cadáver e dos monumentos funerários, oferece resistência e sofre, e só se deixa levar pelo gênio sob violência e exigindo grandes esforços. Mas quando essa alma, afinal, chega ao lugar em que já se encontram as outras almas, cada uma destas imediatamente se afasta e a evita, pois sabem que ela praticou uma das negras ações seguintes: ou matou injustamente alguém, ou praticou qualquer crime desse gênero, ou qualquer obra que seja própria dessa espécie de almas. Por isso, ninguém deseja ter sua amizade e ser seu companheiro, nem servir-lhe de guia. Assim, essa alma erra desnorteada daqui para lá, em ignorância absoluta, durante certo tempo, e em virtude de uma necessidade fatal é levada a uma residência que lhe é conveniente. Inversamente, a alma cuja vida na terra foi pura e sábia lá encontra, por companheiros e guias, os próprios deuses, e sua residência será, da mesma forma, a que lhe é adequada.

"Ora, a terra possui grande número de regiões maravilhosas, e nem pela sua constituição nem pela sua grandeza, ela não é o que admitem as pessoas que têm o costume de falar sobre ela, conforme a convicção que alguém me transmitiu[73]."

— Mas que queres dizer, Sócrates?

— perguntou Símias.— Já tenho ouvido dizer muitas coisas a propósito da terra, mas, confesso, nenhuma parecida com a de que falas. Teria, pois, muito prazer em te ouvir a esse respeito.

---

[72] Cf. Decharme, *op. cit.* Veja também Pe. Fes-tugière, *"La Religion de Platon dans 1'Epino-nus"* in *Bulletin de Ia Société Française de Philosophie,* n. 1-2 (1948). A religião grega não conhecia dogmas estabelecidos por uma igreja autoritária. Por esta razão, as opiniões sobre a outra vida divergiram de acordo com as diferentes épocas e regiões. Entretanto, sempre e em toda parte houve um culto aos mortos e conjurações dirigidas a estes, assumindo aspectos diferentes conforme o que a respeito deles se imaginava. (N. do T.)

[73] Platão apresenta a exposição de uma fantástica teoria cosmográfica, na qual não se mostra de acordo com nenhuma das teorias naturalistas que haviam sido elaboradas até então. (N. do *T„)*

— Pois bem, meu caro Símias. Todavia, para explicar *como* isso é, evidentemente não necessitamos da arte de Glauco[74]. Provar, porém, *que isso de fato assim é,* eis uma tarefa que de muito ultrapassa a arte de Glauco.

Eu talvez não seja *capaz* de demonstrá-lo, e, mesmo que fosse, parece-me que ainda assim a minha própria vida, caro Símias, não seria suficiente para fazê-lo, tendo em vista a extensão do assunto. Quanto a explicar-vos, entretanto, as minhas opiniões a respeito da terra e de suas regiões, nada me impede de fazê-lo.

— Nada mais queremos! — exclamou Símias.

— Pois bem — continuou Sócrates. — Em primeiro lugar, estou convencido de que a terra, sendo redonda e estando colocada no centro da abóbada celeste, não precisa nem do ar nem de qualquer outra matéria para não cair. Ao contrário, a uniformidade existente em cada parte do céu, dum lado, e, de outro, o próprio equilíbrio da terra são suficientes para sustentá-la. Assim, pois, um objeto que se mantém em equilíbrio no centro de um continente uniforme não tem motivo nenhum para inclinar-se mais para lá ou mais para cá e mantém-se efetivamente em sua posição, sem descair para os lados. Aqui tendes o primeiro ponto de que me convenceram[75].

— E essa teoria me parece efetivamente muito certa — concordou Símias.

— Aquilo de que me convenci em segundo lugar — prosseguiu Sócrates — é que a terra é muito grande e que nós moramos apenas numa pequena parte dela — naquela que do Fásis às colunas de Hércules[76], ao redor do mar[77], assim como

---

[74] Glauco: nome de alguns personagens da lenda grega, que realizaram obras dificílimas. A expressão "obra de Glauco" serve para designar uma realização árdua e complicadíssima. (N. do T.)

[75] Combinação das teorias de Anaximandro de Mileto e dos filósofos do sul da Itália, em primeiro plano dos pitagóricos. Anaximandro, como todos os filósofos pré-socráticos da Jônia, tem a terra como um corpo de forma cilíndrica, numa de cujas bases nós, os homens, estamos estabelecidos. Anaximandro é o primeiro a negar que a terra para se manter no espaço necessite de um sustentáculo. Deste modo, foi levado por primeira vez a reconhecer a lei da gravitação universal, declarando que cair significa apenas mover-se em direção ao centro do universo, e Como a terra se encontra (para ele) no centro do universo, não cai e, portanto, não necessita que a sustentem. Os filósofos pitagóricos, por sua vez, concluíram que a terra e o universo inteiro são esféricos, porque viam na esfera o corpo mais perfeito. Platão combina ambas opiniões: a terra é uma esfera que se acha colocada no centro do universo e ao redor dela gravita a abóbada celeste, que é uma esfera oca e cujo centro se confunde com o centro da própria terra. Cf. *Fedro* e veja ainda L. Robin, *La Science Grecque,* A. Reymond, *Histoire des Sciences Exactes et Naturelles dam 1'Antiquité Greco-Romaine.* (N. do T.)

[76] Fásis e Colunas de Hércules, na linguagem geográfica tradicional, indicavam o extremo leste e o extremo oeste da terra conhecida até então. Fásis é um rio que desemboca no Mar Negro, próximo da cadeia do Cáucaso e as Colunas de Hércules são o estreito de Gibraltar. (N. do T.)

[77] O mar aqui referido é o Mediterrâneo: os países conhecidos naquele tempo estavam agrupados ao redor desse mar. (N. do T.)

formigas e rãs[78] que vivem em torno dum paul. Muitos outros homens moram em muitas outras partes semelhantes a essa. É que em muitas partes, ao redor da terra, há um grande número de cavidades[79], diferentes entre si pela forma e pelo tamanho, para as quais correram e onde se juntaram águas, vapor e ar. Quanto à terra em si mesma, pura, encontra-se situada na pura abóbada celeste, lá onde demoram os astros, e parte é chamada de éter pelos que disso tratam. A borra precipitada do éter vem aglomerar-se nas cavidades da terra[80]. Nós habitamos, pois, essas cavidades, embora não o notemos: cremos que estamos a morar na superfície superior da terra, da mesma forma como acreditaria morar na superfície do oceano aquele que habitasse o seu fundo, pois, vendo o sol e os demais astros através da água, haveria de tomar o oceano por um céu. Sua indolência e fraqueza jamais lhe permitiriam vir ter à flor do mar, nem, uma vez emerso da água e volvida a cabeça na direção desses lugares, ver como são mais puros e mais belos do que os outros, sobre os quais aliás ninguém o poderia informar por jamais tê-los visto. É mais ou menos a mesma coisa ò que sucede anos. Morando num buraco da terra, acreditamos estar em sua superfície exterior, e damos ao ar o nome de céu, como se os astros de fato planassem no ar, nosso céu. O caso é bem o mesmo: por fraqueza e indolência estamos impossibilitados de subir até o ar superior. Se alguém escalasse a parte superior da terra, ou voasse com asas, esse alguém haveria de contemplar o que existe por lá, e se sua natureza fosse bastante forte para lhe permitir uma observação prolongada, verificaria que aqueles é que são o céu verdadeiro, a luz verdadeira e a terra verdadeira — assim como os peixes, que sobem do mar, vêem o que há em nossa terra! Esta parte da terra em que nos achamos, as próprias pedras e suas diferentes regiões, estão corroídas e desgastadas, assim como está desgastado e corroído pela água salgada tudo o que há no mar, onde nada existe que mereça menção, onde nada é perfeito, acabado, por assim dizer, mas onde só

---

[78] Formigas e rãs são pequenas como o homem em relação à terra: tal a característica comum a esses dois animais. Quanto à segunda — a de viver em torno de um paul — cabe somente às rãs. Platão emprega aqui o que se denomina em filologia clássica um anacoluto, isto é, uma união de termos discordantes supondo que o leitor saiba fazer por si a distinção. (N. do T.)

[79] Aqui ressalta claramente que Platão faz Uma combinação da teoria segundo a qual a terra é uma esfera com a outra, segundo a qual nosso planeta é uma chapa: a terra como tal é uma esfera, mas está cheia de cavidades no fundo de uma das quais moramos nós, os homens. Ou seja: a parte da terra ocupada pelos homens é plana, e no seu centro está o Mediterrâneo. (N. do T.)

[80] Transparece aqui claramente que o éter é o invólucro da superfície da terra e que o ar não passa de uma borra ou dejeto do éter, precipitado nas cavidades da terra. (N. do T.)

se encontram anfratuosidades e areia e lama, muita lama, e sujeira onde há terra — nada, enfim, que se possa chamar belo, em comparação com nossas coisas. Ao contrário, aqueles lugares que se encontram na parte superior da terra hão de ser indubitavelmente muito mais belos do que os nossos. E se há, caro Símias, ocasião propícia para referirmos uma lenda mitológica, seria esta; assim poderíamos conhecer o que se encontra na parte superior da terra, debaixo do céu verdadeiro. Não vos parece?

— Sim, e teríamos vivo prazer, Sócrates, em ouvir essa lenda — respondeu Símias.

— Pois dizem, . meu excelente amigo — prosseguiu Sócrates —, que a terra, se alguém a observasse do alto, ofereceria o aspecto de uma mola de couro formada de doze gomos, toda

colorida, correspondendo a cada gomo uma diferente cor, das quais são fracas imitações as cores aqui usadas por nossos pintores. Ora, naquela longínqua região a totalidade da terra é decorada com tais cores — aliás muito mais nítidas e puras do que as nossas conhecidas: aqui, com efeito, ela é púrpura e de uma beleza deslumbrante, ali semelha o ouro puro, além é perfeitamente branca e muito mais alva do que o giz e a neve; e as demais cores de que está revestida são, da mesma forma, ainda mais numerosas e muito mais belas do que todas aquelas que nós conhecemos. Ademais, as grandes cavidades de que falei, cheias de ar e de água, se mostram também coloridas, e, em combinação com os outros orifícios, igualmente coloridos, apresentam um conjunto de visão esplêndida, um todo de harmoniosas cores. Quanto à outra terra, constituída como é, tudo o que aí existe existe adequadamente — árvores, flores e frutos; do mesmo modo, por sua parte, as montanhas; e as pedras aí têm, proporcionadamente, muito mais beleza quanto ao polimento, transparência e coloração: e as pedrarias de cá embaixo, as pedrarias que qualificamos de preciosas, nada mais são do que suas lascas — sim, lascas são os nossos sárdios, o nosso jaspe, as nossas esmeraldas, e tudo o mais do mesmo gênero. Enfim, nessa remota região, se não há nada comparável às coisas daqui,

tudo é muito mais lindo e mais precioso. A causa disso é a seguinte: as pedras daquela região são puras; não estão, como as daqui, corroídas e deterioradas pela ação da água suja e salgada, que inquina de doença e fealdade as pedrarias, a terra e as outras coisas, assim como aos animais e às plantas. E ao ornamento dessa terra verdadeira, constituída pela multidão deslumbrante das gemas, se ajuntam ainda o ouro, a prata e tudo o mais que pertence à mesma espécie. Ornamentação que de per si e por sua natureza se revela aos olhos de um modo tão pleno, tão grandioso e tão universalmente esparso sobre a terra que esta é na verdade um espetáculo especialmente feito para a contemplação dos bem-aventurados!

"Nessa terra verdadeira vivem animais em grande número diferentes dos daqui e também homens. Destes alguns moram no interior da terra; outros, na orla do ar, como nós outros à beira do mar; outros, ainda, em ilhas cercadas de ar e próximas do continente. Numa palavra, o que para nós representam a água e o mar em face de nossas necessidades, lá é o ar; e o que para nós é o ar, para esses homens é o éter. Há, no clima de que gozam, uma tal perfeição de temperatura que se acham isentos de doenças e, ademais, quanto à duração da vida, ultrapassam de muito os homens cá debaixo. E quanto à vista, ao ouvido, ao pensamento e todas as funções análogas, eles se encontram mais ou menos à mesma distância de nós, como, quanto à pureza, o ar da água e o éter do ar.

"Lá também existem lugares sagrados e templos, nos quais os deuses efetivamente residem; e vozes, e profecias, mediante as quais os deuses se tornam sensíveis a eles; desse modo, entram em contato com as divindades, face a face. E o sol, a lua e os demais astros são contemplados por esses homens, tais como verdadeiramente são em si mesmos. A esses privilégios se junta uma felicidade que lhes é acompanhamento natural.

"Assim, pois, tal é a natureza da terra em seu conjunto e a do que pertence à terra. Quanto às regiões interiores encontram-se muitos espaços ocos, conforme as cavidades: uns são mais profundos e mais largamente abertos do que este em que moramos. Outros, embora sejam mais fundos, apresentam aberturas menores do

que a de nossa região; e outros enfim, com menor profundidade do que a daqui, têm uma largura maior. Mas todas essas cavidades estão de muitas maneiras ligadas entre si no seio da terra: por meio de canais, uns mais amplos, outros mais estreitos; e muita água se precipita de uma cavidade para outra, assim como o vinho nos vasos em que o misturam. Há, com efeito, enormes caudais subterrâneos, de imensa grandeza, carregando água quente e água fria; e também há muito fogo e grandes rios de fogo. E há muitos, enfim, que são de lama líquida, ora mais claros, ora mais barrentos — e é por isso que na Sicília escorrem antes das lavas os rios de lama e depois a própria lava. Esses rios inundam cada região, conforme o sentido em que a corrente de cada vez se encaminha para cada uma. Ora, o que causa todos esses movimentos de subida e descida é uma espécie de oscilação que se faz na parte interior da terra, e a existência dessa oscilação deve provir do seguinte:

"Entre os abismos da terra há sobretudo um, que é o maior, precisamente porque atravessa a terra inteira dum lado a outro. É dele que fala Homero, quando diz: *Bem longe, no lugar em que sob a terra está o mais fundo dos abismos,* e é a ele que o próprio Homero em outros trechos, e da mesma forma muitos outros poetas, dão o nome de Tártaro[81]. O fato é que esse vazio é o lugar para onde convergem os cursos de todos os rios, e também o de onde inversamente partem, adquirindo cada um então características próprias, conforme o terreno que atravessa. Quanto à razão pela qual todos os rios vão ter a esse lugar e dele saem, está no fato de que a água aí não encontra nem fundo nem base: é, pois, natural que aí haja um movimento de oscilação e de ondulação, que a faça subir e descer. O ar e o sopro que a ele se prende fazem o mesmo[82]: ambos acompanham e seguem, com efeito, o movimento da água, tanto quando este lança para o outro lado da terra como quando para o nosso lado — mais ou menos assim como no processo da respiração, quando se inspira e expira, se forma uma corrente de ar. Do mesmo

[81] Platão neste passo interpreta dados da mitologia com grande liberdade poética: Tártaro é às vezes sinônimo de Hades, mas em geral a mitologia o considera como uma parte do Hades, na qual os maiores criminosos recebem a pena merecida. Jamais se disse, porém, que o Tártaro fosse o centro do sistema hidrográfico universal. (N. do T.)

[82] O Tártaro de Platão é um orifício que perfura completamente a terra, passando pelo seu centro. A água corre no Tártaro de uma para a outra extremidade, mas jamais sai fora desse canal, porque o centro da terra, como centro de gravidade, a mantém segura. O ar, no Tártaro, faz movimentos como a água. (N. do T.)

modo o sopro, aí entrando e saindo com as massas d'água, produz ventos de uma irresistível violência.

"Suponhamos que a água se tenha retirado para as chamadas regiões inferiores; afluindo então através do solo nos lugares onde, como vimos, se opera a descida da sua corrente, ela enche os rios do outro lado, do mesmo modo que nos processos de irrigação. Suponhamos, inversamente, que a água fuja desses lugares e se arroje em direção ao nosso lado. Serão então os rios deste "lado que, por sua vez, se encherão. Cheios, os rios correm pelas vias de passagem e atravessam a terra, chegando a lugares que se abrem para o exterior, dando nascimento a mares, a lagos, a outros rios e a fontes. Mas, daqui, a água desce novamente para o interior da terra e, depois de haver feito ora circuitos de grande extensão e em grande número, ora mais curtos e em menor número, desemboca no Tártaro; uns, muito abaixo do lugar de saída; outros, um pouco menos — mas todos sempre abaixo da saída do Tártaro. Alguns desses rios correm pelo lado oposto àquele por onde saíram; outros, pelo mesmo lado. Alguns deles também descrevem um círculo completo, enlaçando a terra uma ou duas vezes. como serpentes, e descem à maior profundidade que é possível, para voltar ao Tártaro. Ora, o que é possível é que, numa ou noutra direção, a descida se faça apenas até o centro, mas nunca além; pois a parte da terra que se acha de cada um dos dois lados do centro é, para cada corrente, a origem de uma ascensão.

"Seguramente esses rios são muito numerosos, enormes e variados: nessa multidão, porém, se podem distinguir quatro mais importantes. O maior de todos, e aquele cujo curso descreve o círculo mais exterior, é o rio a que chamam de Oceano[83]. Face a face com este, e rolando em sentido oposto, corre o Aqueronte[84]: serpeia por entre desertos, várias vezes corre também por baixo da terra, e ao cabo precipita-se no lago Aquerúsia. A este lago é que vêm ter as almas dos mortos, as quais, após ali permanecerem durante o tempo que lhes foi prescrito, tempo mais longo para umas, mais breve para outras, são outra vez enviadas para formarem os

[83] Oceano: na lenda, é ele um rio que perfaz um círculo ao redor da terra plana. (N. do T.)

[84] Aqueronte (ao pé da letra: rio dos lamentos) é um fabuloso rio que existe no Hades; a mencionada lagoa Aquerúsia é também um dado mitológico que Platão utiliza. (N. do T.)

seres vivos. Um terceiro rio nasce a meia distância entre os dois primeiros e, perto do ponto em que nasceu, vem a desembocar num vasto espaço onde arde um fogo imenso; aí, então, forma um lago muito maior do que o nosso mar[85], fervendo sempre água e lama; e daí sai, sujo e cheio de lama, serpeando por muitas voltas e passando por muitos lugares, chegando a cruzar pela extremidade do lago Aquerúsia, sem todavia se misturar com suas águas, para ir, finalmente, após mais alguns coleios repetidos, lançar-se no Tártaro, num ponto mais abaixo: é a este terceiro rio que se dá o nome de Periflegetonte[86], e dele é que brota toda lava que se encontra, onde quer que ela exista, sobre a face de nossa terra. Fazendo por sua vez face a este, corre o quarto rio: rolam suas águas primeiramente por uma região de assombrosa horripilância e selvageria, completamente revestida de uma uniforme coloração azulada — é a região que se denomina região Estígia; e Estige[87] é então o nome do lago formado por esse rio. Depois de se haver lançado nesse lago, onde suas águas adquirem temíveis propriedades, mergulha pela terra adentro e, descrevendo espirais, corre em sentido contrário ao Periflegetonte, ante o qual avança, nas proximidades do lago Aquerúsia, mas do lado oposto. Suas águas tampouco se misturam com outra; também elas, após o trajeto circular, finalmente desembocam no Tártaro, num ponto oposto ao Periflegetonte: o nome deste rio, ao dizer dos poetas é Cocito[88].

"Tal é, pois, meus amigos, a distribuição natural desses rios. Eis, agora, os mortos chegados ao lugar para onde cada um foi conduzido por seu gênio tutelar. Aí, antes do mais, todos são julgados, tanto os que tiveram uma vida sã e piedosa como os outros. Em seguida, aqueles de quem se verifica que tiveram uma existência comum são dirigidos ao Aqueronte, e nele, em qualquer embarcação, se encaminham para o lago Aquerúsia. Lá, então, passam a morar e a submeter-se a purificações, quer remindo-se pelas penas que sofrem das ações de que se tornaram

---

[85] Não é bem claro se "nosso mar" indica o Mediterrâneo ou o Egeu, que é o mar propriamente grego. Em todo caso, este lago é bem grande. (N. do T.)

[86] Periflegetonte (ao pé da letra: rio de chamas de fogo) é também um rio fabuloso que corre no Hades. Nosso autor utiliza este rio em sentido naturalista para explicar os vulcões. (N.doT.)

[87] Estige, na mitologia, é um rio do Hades. Platão o transforma em lago. (N. do T)

[88] Cocito (rio das queixas) é igualmente um dos fabulosos rios do Hades. Platão esclarece: "ao dizer dos poetas". Mas aproveitou dos poetas apenas o nome do rio, pois em nenhuma poesia ele desempenha o papel que Platão lhe empresta. (N. do T.)

culpados, quer obtendo pelas boas ações que praticaram recompensas proporcionadas aos méritos de cada um[89]. Outros, porém, que se verifica serem incuráveis por causa da grandeza dos pecados que cometeram, autores de roubos em templos repetidos e graves[90], de muitos homicídios contra a justiça e contra a lei, e de muitas outras coisas desse gênero — estes recebem a paga merecida e são precipitados no Tártaro, de onde nunca mais sairão[91]. Quanto àqueles cujos erros foram reconhecidos como sendo faltas que, não obstante sua gravidade, não deixam de ter remédio, como as cometidas pelos que sob o domínio da ira usaram de violência contra o pai e a mãe, e que disso se arrependeram para o resto da vida, ou que, em condições semelhantes, se tornaram assassinos — estes, também, devem necessariamente ser lançados no Tártaro; mas, quando houver decorrido um ano depois que foram precipitados, uma onda os arremessa para fora — e os assassinos são lançados no Cocito, e os criminosos contra pai e mãe no Periflege-tonte. Comboiados por esses rios, chegam ao lago Aquerúsia: e ali, chamam e pedem em altos brados, uns àqueles que mataram, outros àqueles que violaram; e lhes suplicam que os deixem passar do rio ao lago e vir ter com eles. Se conseguem o que pedem, saem do rio e não sofrem mais. Em caso contrário são de novo jogados ao Tártaro, e de lá outra vez aos rios, assim numa repetição sem tréguas, até que hajam obtido o perdão de suas vítimas — pois essa é a punição que os juízes lhes impuseram. Aqueles, enfim, cuja vida foi reconhecida como de grande piedade, são libertados, como de cárceres, dessas regiões interiores da terra, e levados para as alturas da morada pura, indo morar na superfície da verdadeira terra![92] E, entre estes, aqueles que pela filosofia se purificaram de modo suficiente passam a viver absolutamente sem os seus corpos, durante o resto do tempo, e a

---

[89] Os que viveram uma vida comum constituem a maioria: não têm nem grandes vícios, nem grandes virtudes. Conforme a vida que' levaram, recebem punição ou recompensa temporária e, ademais, como indica o trecho anterior, voltam a inserir-se em novos corpos. Platão não descreve as punições nem as recompensas. (N. do T.)

[90] Os salteadores de templos figuram entre os maiores criminosos: onde se observa o respeito de Platão à religião tradicional. Sócrates, acusado de inimigo desta religião, é que expressa tais pensamentos. Assim, Platão está defendendo seu caro mestre. (N. do T.)

[91] Castigo eterno para os maiores pecadores. Platão não dá precisão acerca dos sofrimentos por que passam no Tártaro. Possivelmente, é opinião sua que os turbilhões de água e ar, atrás descritos, façam padecer os habitantes daquela região. (N.doT.)

[92] Chegamos enfim a conhecer quais são os felizes habitantes da superfície da verdadeira terra, sobre os quais e sobre cuja bem-aventurança Platão tanto tem falado: são os adeptos da religião tradicional, os piedosos. Agora se compreende também por que Platão disse antes que estes tinham comunicação direta com os deuses: adoravam os deuses nesta vida e nas cavidades da terra, e sua recompensa na superfície da mesma será uma vida feliz e o contato com os deuses. (N.doT.)

residir em lugares ainda mais belos que os demais[93]. Mas descrever esses lugares não é fácil nem possível, pois temos pouco tempo!

"Pois bem, meu caro Símias, são estas as realidades, cuja exposição fizemos por alto, e, que nos devem levar a tudo fazermos por participar da virtude e da sabedoria nesta vida. Bela é a recompensa e grande a esperança! Entretanto, pretender que essas coisas sejam na realidade exatamente como as descrevi, eis o que não será próprio de um homem de bom senso! Mas crer que é uma coisa semelhante o que se dá com nossas almas e o seu destino — porque a alma é evidentemente imortal — eis uma opinião que me parece boa e digna de confiança. Belo será ter esta coragem! É preciso repeti-lo como fórmula mágica e é — palavra! — por tal razão que há muito estou a falar nessa lenda mitológica. Pois bem! Considerando estas crenças, deve permanecer confiante sobre o destino de sua alma o homem que durante sua vida desprezou os prazeres do corpo e os ornamentos deste, principalmente, pois são, a seu ver, coisas estranhas e nocivas. O homem que, ao contrário, se dedicou aos prazeres que têm a instrução por objeto, e que dessa forma ornou sua alma, não com adornos estranhos e nocivos, mas com o que é propriamente seu e mais lhe convém, com a temperança, a justiça, a coragem, a liberdade, a verdade[94] — esse aguarda confiante e corajoso o momento de por-se a caminho do Hades, quando seu destino o chamar!

"Vós, seguramente — ajuntou Sócrates —, vós, Símias, Cebes, e todos os outros — será mais tarde, não sei quando, que vos poreis a caminho. Quanto a mim, o meu destino neste momento me chama, como diria um ator de tragédia[95].

"Creio que ainda me sobra algum tempo para tomar um banho: parece-me melhor, com efeito, lavar-me antes de tomar o veneno, e não deixar para as mulheres o trabalho de lavar um cadáver."

---

[93] Grau superior da classificação dos homens: os filósofos. Estes fazem parte dos piedosos a que nos referimos na nota anterior; mas são entre eles os mais genuinamente piedosos, e por este motivo terão uma sorte melhor do que os demais adeptos da religião tradicional. (N. do T.)

[94] Nesta enumeração de virtudes, a liberdade só pode ter o sentido de "libertação de paixões e vícios". (N.doT.)

[95] Nas tragédias, os heróis despedem-se de seus amigos com frases como esta e em tom dramático. (N.doT.)

Depois destas palavras de Sócrates, Críton falou: — Então, que ordens nos dás, Sócrates, a estes ou a mim, a respeito de teus filhos ou de qualquer outro assunto? Quanto a nós, essa seria, por amor a ti, nossa tarefa mais importante!

— Justamente, Críton, não cesso de falar sobre ela — respondeu — e nada de novo tenho para vos dizer! Vede: cuidai de vós próprios, e de vossa parte então toda tarefa será feita com amor, tanto a mim e aos meus quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido esse compromisso. Suponhamos, pelo contrário, que de vós próprios não tomeis cuidado, e que não queirais absolutamente viver em conformidade com o que foi dito tanto hoje como em outras ocasiões. Então, quaisquer que possam ser hoje o número e a força de vossas promessas, nada tereis adiantado!

— Poremos todo o nosso coração, naturalmente — disse Críton — em conduzir-nos dessa forma. Mas como haveremos de enterrar-te?

— Como quiserdes — respondeu —, isto é, se conseguirdes reter-me a mim, e se eu não vos escapar! — Então riu-se docemente e, voltando-se para nós, disse: — Não há meio, meus amigos, de convencer Críton de que o que eu sou é este Sócrates que se acha presentemente conversando convosco e que regula a ordem de cada um de seus argumentos! Muito ao contrário, está persuadido de que eu sou aquele outro Sócrates cujo cadáver estará daqui a pouco diante de seu olhos; e ei-lo a perguntar como me deve enterrar! E quanto ao que desde há muito venho repetindo — que depois de tomar o veneno não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem-aventurados — tudo isso, creio, eram para ele vãs palavras, meras consolações que eu procurava dar-vos, ao mesmo tempo que a mim mesmo! Sede, pois, meus fiadores junto a Críton, garantindo-lhe o contrário daquilo que ele afiançou aos juízes[96]. Ele jurou que eu ficaria no meio de vós; vós, porém, afirmai-lhe que não ficarei entre vós quando morrer, mas que partirei, que me irei embora! Este é o único meio de fazer com que esta provação seja mais suportável a Críton, o meio de evitar que, vendo

[96] Alusão ao processo de Sócrates; Críton garantiu ao tribunal que Sócrates não fugiria. (N.doT.)

queimar ou enterrar meu corpo[97], se impressione e pense que estou sofrendo dores inenarráveis, e que no decorrer dos funerais diga estar expondo Sócrates, conduzindo-o à sepultura e enterrando-o! Nota bem, meu bravo Críton: a incorreção da linguagem não é somente uma falta cometida contra a própria linguagem. Ela faz mal às almas! Não! É preciso perder esse temor. Realiza estes funerais como quiseres e como achares mais conforme aos usos.

Epílogo

Dito isto, Sócrates pôs-se de pé, e, para banhar-se, passou a outra peça. Críton seguiu-o, fazendo-nos sinal que esperássemos. Ficamos, pois, a conversar e a examinar tudo quanto se havia dito. Lamentávamos a imensidade do infortúnio que sobre nós descera. Verdadeiramente, era para nós como se perdêssemos um pai, e iríamos passar como órfãos o resto de nossa vida!

Depois de se ter banhado, trouxeram-lhe seus filhos (tinha dois pequenos e um já grande), e as mulheres de casa[98] também vieram; entreteve-se com eles em presença de Críton, fazendo-lhes algumas recomendações. Em seguida ordenou que se retirassem e veio para junto de nós.

Já o sol estava próximo de recolher-se, pois Sócrates havia passado muito tempo no outro quarto. Ao voltar do banho sentou-se novamente, e a conversa desta vez durou pouco. Apresentou-se então o servidor dos Onze, e, em pé, diante dele disse:

— Sócrates, por certo não me darás a mesma razão de queixa que tenho contra os outros! Esses enchem-se de cólera contra mim e me cobrem de

---

[97] A época clássica dos gregos não conheceu o costume generalizado dos funerais, tendo instituído a liberdade de queimar ou enterrar os cadáveres, como se quisesse, (N.doT.)

[98] Esta frase suscitou na antigüidade a seguinte tentativa de explicação: em seguida à guerra do Peloponeso, em que morreram muitos homens; os atenienses consentiram que cada cidadão passasse a ter mais mulheres além da legítima esposa; e Sócrates, modelo de patriota, acrescentou a Xantipa uma nova esposa, da qual teve um de seus três filhos. Mirto era o nome desta última. Mas tudo isso não está bem provado. Platão, quando aqui fala em mulheres de casa, talvez queira significar apenas que Xantipa compareceu ao cárcere acompanhada de parentes ou de escravas. (N.doT.)

imprecações quando os convido a tomar o veneno, porque tal é a ordem dos Magistrados. Tu, como tive muitas ocasiões de verificar, és o homem mais generoso, o mais brando e o melhor de todos aqueles que passaram por este lugar. E, muito particularmente hoje, estou convencido de que não será contra mim que sentirás ódio, pois conheces os verdadeiros culpados, mas contra eles. Não ignoras o que vim anunciar-te, adeus! Procura suportar da melhor forma o que é necessário!

Ao mesmo tempo pôs-se a chorar e, escondendo a face, retirou-se. Sócrates tendo levantado os olhos para ele:

— Adeus! — disse. — Seguirei o teu conselho.

Depois, voltando-se para nós:

— Quanta gentileza neste homem! Durante toda a minha permanência aqui veio várias vezes ver-me, e até conversar comigo. Excelente homem! E, hoje, quanta generosidade no seu pranto! Pois bem, avante! Obedeça-mos-lhe, Críton, e que me tragam o veneno se já está preparado; se não, que o prepare quem o deve preparar!

Então disse Críton:

— Mas, Sócrates, o sol se não me engano está ainda sobre as montanhas e não se deitou de todo. Ademais, ouvi dizer que outros beberam o veneno só muito tempo depois de haverem recebido a intimação, e após terem comido e bebido bem, e alguns, até, só depois de haverem tido contato com as pessoas que desejaram. Vamos! nada de precipitações; ainda há muito tempo!

Ao que Sócrates respondeu:

— É muito natural, Críton, que as pessoas de quem falas tenham feito o que dizes, pensando que ganhavam alguma coisa fazendo o que fizeram. Mas, quanto a mim, é natural que eu não faça nada disso, pois penso que tomando o veneno um pouco mais tarde nada ganharei, a não ser, tornar-me para mim mesmo um objeto de riso, agarrando-me dessa forma à vida e procurando economizá-la quando dela nada mais resta! Mas temos falado demais; vai, obedece, e não me contraries.

Assim admoestado, Críton fez sinal a um de seus servidores que se mantinham nas proximidades. Este saiu e retornou daí a poucos instantes, conduzindo consigo aquele que devia administrar O' veneno. Este homem o trazia numa taça. Ao vê-lo Sócrates disse:[99]

— Então, meu caro! Tu que tens experiência disto, que é preciso que eu faça?

— Nada mais — respondeu — do que dar umas voltas caminhando, depois de haver bebido, até que as pernas se tornem pesadas, e em seguida ficar deitado. Desse modo o veneno produzirá seu efeito.

Dizendo isso, estendeu a taça a Sócrates. Este a empunhou, Equécrates, conservando toda a sua serenidade, sem um estremecimento, sem uma alteração, nem da cor do rosto, nem dos seus traços. Olhando em direção do homem, um pouco por baixo e perscrutadoramente, como era seu costume, assim falou:

— Dize-me, é ou não permitido fazer com esta beberagem uma libação às divindades?"

— Só sei, Sócrates, que trituramos a cicuta em quantidade suficiente para produzir seu efeito, nada mais.

— Entendo. Mas pelo menos há de ser permitido, e é mesmo um dever, dirigir aos deuses uma oração pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para além. É esta minha prece; assim seja!

E em seguida, sem sobressaltos, sem relutar nem dar mostras de desagrado, bebeu até o fundo.

Nesse momento nós, que então conseguíramos com muito esforço reter o pranto, ao vermos que estava bebendo, que já havia bebido, não nos contivemos mais. Foi mais forte do que eu. As lágrimas me jorraram em ondas, embora, com a face velada, estivesse chorando apenas a minha infelicidade — pois, está claro, não podia chorar de pena de Sócrates! Sim, a infelicidade de ficar privado de um tal companheiro! De resto, incapaz, muito antes de mim, de conter seus soluços,

[99] Nos banquetes dos gregos era costume que todos os convivas, antes de tocarem na primeira taça, derramassem no chão algumas gotas, em homenagem aos deuses, e que ao mesmo tempo recitassem uma breve oração. Aqui, Platão quer sublinhar a tranqüilidade de Sócrates: este se comporta como se estivesse num banquete. (N.doT.)

Críton se havia levantado para sair. E Apolodoro[100], que mesmo antes não cessara um instante de chorar, se pôs então, como lhe era natural, a lançar tais rugidos de dor e de cólera, que todos os que o ouviram sentiram-se comovidos, salvo, é verdade, o próprio Sócrates:

— Que estais fazendo? — exclamou. — Que gente incompreensível! Se mandei as mulheres embora, foi sobretudo para evitar semelhante cena, pois, segundo me ensinaram, é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos! dominai-vos!

Ao ouvir esta linguagem, ficamos envergonhados e contivemos as lágrimas.

Quanto a Sócrates, pôs-se a dar umas voltas no quarto, até que declarou sentir pesadas as pernas. Deitou-se então de costas, assim como lhe havia recomendado o homem. Ao mesmo tempo, este, aplicando as mãos aos pés e às pernas, examinava-os por intervalos. Em seguida, tendo apertado fortemente o pé, perguntou se o sentia. Sócrates disse que não. Depois disso recomeçou no tornozelo, e, subindo aos poucos, nos fez ver que Sócrates começava a ficar frio e a enrijecer-se. Continuando a apalpá-lo, declarou-nos que quando aquilo chegasse até o coração, Sócrates ir-se-ia[101]. Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras que pronunciou:

— Críton, devemos um galo a Asclépio ; não te esqueças de pagar essa dívida.

— Assim farei — respondeu Críton. — Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos.

A pergunta de Críton ficou sem resposta. Ao cabo de breve instante, Sócrates fez um movimento. O homem então o descobriu. Seu olhar estava fixo. Vendo isso, Críton lhe cerrou a boca e os olhos.

---

[100] o leitor do *Banquete* já conhece Apolodoro como o mais emotivo dos alunos de Sócrates. (N.doT.)

[101] A descrição minuciosa do efeito do veneno está a mostrar que na realidade se trata da cicuta, planta muito venenosa; e manifesta, da mesma forma, a humanidade com que os atenienses realizavam suas execuções capitais, procurando torná-las isentas de sofrimentos e dores. (N.doT.)

Tal foi, Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem de quem podemos bendizer que, entre todos os de seu tempo que nos foi dado conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo.

SOFISTA

Tradução e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa

Teodoro, Sócrates, Estrangeiro de Eléia, Teeteto

TEODORO

— Fiéis ao compromisso de ontem, caro Sócrates, aqui estamos. Trouxemos conosco este estrangeiro natural de Eléia e que, aliás, é realmente um filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão.

SÓCRATES

— Caro Teodoro! Não terias trazido, sem o saber, um deus em lugar de um estranho, para empregar uma expressão de Homero? Ele diz que, embora haja outros deuses companheiros dos homens que reverenciam a justiça, é especialmente o Deus dos Estrangeiros, que melhor pode avaliar a disparidade ou a eqüidade das ações humanas. Certamente quem te acompanha é um desses seres superiores que virá observar e contradizer, como refutador divino, a nós que somos fracos pensadores.

TEODORO

— Tal não é o costume do nosso estrangeiro, Sócrates. Ele é mais comedido do que os ardorosos amigos da Erística[1]. Não o vejo como um deus, mas parece-me um ser divino, pois chamo assim a todos os filósofos.

SÓCRATES

— Tens razão, caro amigo. Temo, entretanto, tratar-se de um gênero que não é em nada mais fácil de determinar do que o gênero divino, tais as aparências

---

[1] *Erística* (de *éris,* querela, controvérsia, de onde, *erist-ikos),* relativo à controvérsia. *Escola erística,* escola fundada por Euclides, em Melara. (N. do T.)

diversas de que ele se reveste ao juízo ignorante das multidões, quando "indo de cidade a cidade", aqueles que não apenas parecem, mas que realmente são filósofos, observam das alturas em que estão a vida dos homens de nível inferior. A uns eles parecem, na realidade, nada valer, e a outros, valer tudo. Tomam as formas de políticos, ou de sofistas, e outras vezes dariam ainda, para certas pessoas, a impressão de estarem completamente em delírio. E precisamente ao estrangeiro é que queria perguntar, se é que a minha pergunta não o desagrada, por quem os tomam as gentes de seu país e por que nomes os chamam.

TEODORO

— A quem?

SÓCRATES

— Ao sofista, ao político e ao filósofo.

TEODORO

— Que queres saber, precisamente; qual a questão que te propuseste a respeito deles e para a qual queres uma resposta?

SÓCRATES

— Esta: vê-se, nesse todo, uma única unidade ou duas? Ou ainda, pois que há três nomes, ali se distinguiriam três gêneros, um para cada nome?

TEODORO

— Creio que não haveria dificuldade alguma em explicá-lo. Não é esta a nossa resposta, estrangeiro?

ESTRANGEIRO

— Perfeitamente, Teodoro. Não terei dificuldade alguma nem tampouco qualquer mérito em responder que se tomam por três gêneros distintos. Mas defini-los claramente, um por um, não é trabalho fácil nem pequeno.

TEODORO

— As questões que propuseste, Sócrates, foram realmente bem escolhidas, pois se avizinham das questões sobre as quais o havíamos interrogado, antes de virmos até aqui. Discutia, então, conosco, precisamente as mesmas dificuldades que

agora te opôs, e a propósito das quais diz ele haver ouvido tantos ensinamentos quantos necessários, e não havê-los esquecido.

SÓCRATES

— Não queiras, pois, estrangeiro, recusar-te ao primeiro favor que te pedimos. Mas dize-nos antes se, de costume, preferes desenvolver toda a tese que queres demonstrar, numa longa exposição ou empregar o método interrogativo de que, em dias distantes, se servia o próprio Parmênides ao desenvolver, já em idade avançada, e perante mim, então jovem, maravilhosos argumentos?

ESTRANGEIRO

— Com um parceiro assim agradável e dócil, Sócrates, o método mais fácil é esse mesmo; com um interlocutor. Do contrário, valeria mais a pena argumentar apenas para si mesmo.

SÓCRATES

— Neste caso, escolhe tu mesmo a quem, dentre nós que aqui estamos, queres por interlocutor, pois que todos o serão igualmente dóceis. Se aceitas meu conselho, toma a este jovem, Teeteto, ou a qualquer outro, à tua escolha.

ESTRANGEIRO

— Ó Sócrates! Sinto-me confuso neste primeiro encontro em que deveríamos conversar, trocando nossas idéias por frases curtas, em vir aqui desenvolver longamente uma argumentação copiosa, quer fazendo-o só, ou mesmo dirigindo-me a um interlocutor, tal como se fizesse uma demonstração oratória. Na realidade, a questão em que tocamos não é assim tão simples como parece, na maneira por que a propões; ao contrário, ela exige uma longa conversação. Por outro lado compreendo bem que seria incivil e grosseiro, não me tornar, eu, teu hóspede, a instâncias tuas e de teus amigos, e especialmente depois de ouvir o que disseste. Aliás consinto de bom grado em que Teeteto me replique, pois com ele já conversei e agora tu o recomendas.

TEETETO

— Faze pois assim, estrangeiro como disse Sócrates, que a todos nós nos darás prazer.

ESTRANGEIRO

— Ao que dizes, temo que toda palavra a mais será supérflua. Mas ao que parece, tu é que deves, doravante, proceder à discussão. E, se afinal, este trabalho prolongado vier a cansar-te, acusa a teus amigos aqui presentes e não a mim.

TEETETO

— Não creio, de modo algum, que vá cansar-me logo. Se entretanto assim acontecer, tomaremos a este Sócrates que aqui se encontra. Homônimo de Sócrates, ele é da minha idade e meu parceiro no ginásio, e já está acostumado a comigo realizar o mesmo trabalho.

O diálogo entre o estrangeiro e Teeteto: a definição do sofista

ESTRANGEIRO

— Disseste bem. Aliás, a decisão importará a ti e poderás tomá-la durante a discussão. Entretanto cabe a mim e a ti, ao empreender esta análise, iniciá-la desde logo pelo estudo do sofista, ao que me parece, procurando saber e definir claramente o que ele é. Até aqui só concordamos, tu e eu, quanto ao seu nome, mas a função que, por esse nome lhe cabe, poderia ser, para cada um de nós, uma noção toda pessoal. Todavia, em qualquer análise, é sempre indispensável, antes de tudo, estar de acordo sobre o seu próprio objeto, servindo-nos de razões que o definam, e não apenas sobre o seu nome, sem preocupar-nos com a sua definição: Não é nada fácil saber o que são as pessoas, objeto de nossa análise, e dizer o que é o sofista. Mas, o método aceito por todos, e em todo lugar, para levar a bom termo as grandes obras é o de que se deve procurar, primeiramente, ensaiar em exemplos pequenos e mais fáceis antes de chegar propriamente aos temas grandiosos. No

caso presente, Teeteto, também me parece ser esse o método que aconselho a nós: antes desta procura difícil e penosa a que, bem sabemos, nos obrigará o gênero sofistico, deve-se, primeiramente, ensaiar em algum assunto mais fácil o método aplicável a esta pesquisa; a menos que tenhas outro caminho mais fácil a propor-nos.

TEETETO

— Não, não tenho nenhum outro.

ESTRANGEIRO

— Concordas, pois, que investiguemos um assunto simples qualquer, procurando nele encontrar um modelo para o nosso tema grandioso?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— O que, então, de mínimo poderíamos propor-nos, que fosse fácil de conhecer, comportando, entretanto, uma definição tão trabalhosa quanto a de qualquer outro assunto mais importante? O pescador com anzol, por exemplo, não te parece um assunto conhecido de todos e que não exige atenção demasiada?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Apesar do que, creio, o método que comporta em sua definição será, certamente, de algum proveito ao fim que perseguirmos.

TEETETO

— Seria excelente.

ESTRANGEIRO

— Pois bem: vê por onde começaremos. Dize-me: devemos reconhecer-lhe uma arte, ou se não uma arte, qualquer outra faculdade?

TEETETO

— Negar-lhe uma arte seria inadmissível.

ESTRANGEIRO

— Mas tudo o que é realmente arte, se reduz, afinal, a duas formas. TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— A agricultura e todos os cuidados relativos à manutenção dos corpos mortais; todo o trabalho relacionado ao que, composto e fabricado, se compreende pelo nome de mobiliário, e, enfim, a imitação, não podem, como um todo, merecer um único nome?

TEETETO

— Como assim, e que nome?

ESTRANGEIRO

— Das coisas que do não-ser anterior foram posteriormente tornadas ser, não se dirá que foram produzidas, pois que, produzir é tornar ser, e ser tornada é ser produzida?

TEETETO

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Ora, este poder é próprio a todas as artes que há pouco enumeramos.

TEETETO

— Tens razão.

ESTRANGEIRO

— Produção é, pois, o nome em que todas, elas necessariamente se incluem.

TEETETO

— Seja.

ESTRANGEIRO

— Consideremos depois as atividades que têm a forma de disciplina e de conhecimento, e ainda, de ganho pecuniário, de luta e de caça. Na realidade,

nenhuma delas nada fabrica; trata-se sempre do preexistente, ou do já produzido que ou bem é apoderado pela palavra ou pela ação, ou bem é defendido contra quem pretenda dele apossar-se. Seria melhor, então, reunir de uma vez todas estas partes num só todo sob o nome de arte de aquisição.

TEETETO

— Sim, na realidade, é o que seria melhor.

ESTRANGEIRO

— Se a aquisição e a produção assim compreendem o conjunto das artes, sob que título devemos nós, Teeteto, colocar a arte do pescador com anzol?

TEETETO

— Em algum lugar da aquisição, evidentemente. ESTRANGEIRO

— Mas não há duas formas de aquisição? De um lado a troca voluntária, por presentes, locação e compra, ao passo que o resto, onde tudo o que se faz é apoderar-se pela ação ou palavra, seria a arte da captura?

TEETETO

— E o que se segue do que dissemos.

ESTRANGEIRO

— E também a arte da captura não deve dividir-se em duas?

TEETETO

— De que maneira? ESTRANGEIRO

— Tudo o que nela se faz às claras seria dito pertencer à luta e tudo o que nela se faz por armadilha, à caça.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas a própria arte da caça deve ela mesma ser dividida em duas, se quisermos evitar um absurdo.

TEETETO

— Em quais? — dize-me.

ESTRANGEIRO

— A primeira relativa ao gênero inanimado, e outra ao animado.

TEETETO

— Na verdade, é inegável que elas se distinguem.

ESTRANGEIRO

— E como se distinguem? Aliás, desde que para a caça ao gênero inanimado não há nomes próprios senão para algumas partes do ofício do mergulhador e outras artes muito limitadas, teremos que abstrair-nos completamente delas. De outro lado há a caça ao que possui alma e vida: nós a chamaremos de caça aos seres vivos.

TEETETO

— Seja.

ESTRANGEIRO

— Mas, nesta caça aos seres vivos não poderemos distinguir duas formas, uma para o gênero dos seres que andam sobre a terra e que se distribui numa pluralidade de formas e de nomes, a caça aos terrestres; outra, compreendendo todos os seres vivos nadadores, a caça aos aquáticos?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— E ainda, no gênero nadador, há o grupo dos animais voadores e o dos que só vivem na água.

TEETETO

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— A toda caça ao gênero voador creio que poderemos chamar de caça às aves.

TEETETO

— É esse, na realidade, o seu nome.

ESTRANGEIRO

— Ao contrário, a caça aos aquáticos é, creio, em sua quase totalidade, a pesca.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E, nesta espécie de caça aquática, não podemos, atendendo às suas partes mais importantes, distinguir ainda duas divisões?

TEETETO

— Atendendo a que partes?

ESTRANGEIRO

— A que, numa delas, a caça se faz por meio de redes que por si mesmas prendem a presa; e noutra, fere-se a presa.

TEETETO

— Que pretendes dizer e como distingues uma da outra?

ESTRANGEIRO

— De um lado, tudo que serve para envolver e cercar o que se quer prender, pode chamar-se de cerca.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Às redes, aos laços, às enseadas, às armadilhas de junco e aos engenhos semelhantes caberá outro nome que não o de cerca?

TEETETO

— Certamente não.

ESTRANGEIRO

— Esta parte da caça designaremos, pois, pelo nome de caça por cerco, ou por algum outro nome análogo.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas aquela que se faz por anzol ou arpões é diferente da primeira e o nome que, agora, devemos dar a toda ela é o de caça vulnerante. E de que outra forma poderíamos melhor denominá-la, Teeteto?

TEETETO

— Não nos preocupemos com o nome; e, aliás, esse está bem.

ESTRANGEIRO

— Para esta caça vulnerante, quando ela se realiza durante a noite e à luz do fogo, os seus próprios profissionais deram o nome, creio, de caça ao fogo.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— E quando se realiza à luz do dia, armando-se de fisga a própria ponta do arpão, cabe-lhe o nome comum de caça por fisga.

TEETETO

— Ê esse, na realidade, o nome que se lhe dá.

ESTRANGEIRO

— Mas esta caça vulnerante, servindo-se da fisga, se ferir do alto para baixo, terá empregado o arpão, na maioria das vezes, e daí o seu nome de caça por arpão, creio.

TEETETO

— Pelo menos é como alguns a chamam.

ESTRANGEIRO

— Todas as demais constituem, pode-se dizer, uma forma única.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— A que ferindo em sentido inverso ao da primeira, e por meio do anzol, não fere o peixe em qualquer parte do corpo, como faz o arpão, mas segura a presa, sempre, nalgum lugar da cabeça ou da boca, tirando-a do fundo até a superfície por meio de varas e paus. Por que nome, Teeteto, teríamos de chamá-la?

TEETETO

— Ao que me parece, encontramos o objeto a que há pouco nos havíamos proposto procurar.

ESTRANGEIRO

— Chegamos, pois, a um acordo, tu e eu, a respeito de pesca por anzol; e não apenas a respeito do seu nome mas, sobretudo,. relativamente a uma definição que nos propusemos sobre o seu próprio objeto. Na realidade, consideradas as artes em seu todo, uma metade inteira era a aquisição; na aquisição havia a arte de captura, e, nesta, a caça. Na caça, a caça aos seres vivos, e nesta a caça aos aquáticos. Da caça aos aquáticos, toda a última divisão constitui-se da pesca, e na pesca, há a pesca vulnerante e nela a pesca por fisga. Nesta última, a que golpeia de baixo para cima, por tração ascendente do anzol, recebeu seu nome de sua própria maneira de proceder: chama-se aspaliêutica, ou pesca por anzol — e essa era a própria forma que procurávamos.

TEETETO

— Aí está, pelo menos, uma demonstração plenamente evidente.

ESTRANGEIRO

— Tomando-a por modelo, procuremos determinar de igual modo, para o caso do sofista, o que ele poderá ser.

TEETETO

— Perfeitamente.

A aplicação do método na definição dos sofistas

ESTRANGEIRO

— No caso anterior a questão inicial fora de saber se o pescador com anzol devia ser considerado um leigo ou um técnico.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E a este homem, Teeteto, como consideraremos? Como um leigo, ou, em toda a sua competência de sofista?

TEETETO

— De forma alguma como um leigo; pois entendo bem o que queres dizer: nada tem de leigo quem traz um nome assim importante.

ESTRANGEIRO

— Devemos, então, considerá-lo, ao que parece, como tendo uma arte determinada?

TEETETO

— Mas que arte seria ela precisamente?

ESTRANGEIRO

— Pelos deuses! Não teremos ainda compreendido a afinidade entre estes dois homens?

TEETETO

— Entre que homens?

ESTRANGEIRO

— Entre o pescador com anzol e o sofista.

TEETETO

— E que afinidade?

ESTRANGEIRO

— A mim, ambos parecem claramente caçadores.

TEETETO

— E que espécie de caçador seria este? — pois, quanto ao outro, já sabemos.

ESTRANGEIRO

— Dividimos há pouco, creio, a caça a toda presa em duas partes: numa consideramos os nadadores e noutra os seres que andam sobre a terra.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Uma delas já discutimos, tendo em vista os nadadores que vivem só na água. Da outra, a dos seres que andam sobre a terra, apenas dissemos distribuírem-se numa pluralidade de formas, mas não a dividimos.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Até aqui, portanto, o sofista e o pescador com anzol caminham juntos, tendo em comum a arte de aquisição.

TEETETO

— Pelo menos, assim parece.

A primeira definição do sofista: caçador interesseiro de jovens ricos

ESTRANGEIRO

— Entretanto, a partir da caça aos seres animados, os seus caminhos divergem. Um deles se dirige ao mar, e talvez aos rios e lagunas; e a sua presa é o que ali dentro vive.

TEETETO

— Não há dúvida.

ESTRANGEIRO

— O outro se dirige à terra e a outras espécies de rios, e aos campos onde, se assim podemos dizer, floresce a riqueza e a juventude: o que ali vive lhe será boa presa.

TEETETO

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— A caça aos seres que andam sobre a terra permite duas grandes divisões.

TEETETO

— Quais são elas?

ESTRANGEIRO

— Uma delas é a dos animais domésticos; a outra a dos animais selvagens.

TEETETO

— Haveria, então, uma caça aos animais domésticos?

ESTRANGEIRO

— Sim, se considerarmos o homem como um animal doméstico. Escolhe a tese que mais te agrade; que não há nenhum animal doméstico, ou que, embora havendo, o homem não está entre eles, pois é selvagem; ou ainda, mesmo considerando que o homem seja doméstico, que não há caça ao homem. Qualquer que seja a tese que te agrade, dize-nos o que decides.

TEETETO

— Pois bem: nós somos um animal doméstico, é o que creio, estrangeiro, e acredito ainda haver uma caça ao homem.

ESTRANGEIRO

— Digamos então que há, na própria caça aos domésticos, duas partes.

TEETETO

— Sob que ponto de vista?

ESTRANGEIRO

— A rapina, a caça ao escravo, a tirania, a guerra em todas as suas formas constituirão uma só unidade que definiremos por caça violenta.

TEETETO

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Mas as razões jurídicas, a oratória pública e as conversas privadas constituem um todo novo ao qual daremos o nome de arte de persuasão.

TEETETO

— Certo.

ESTRANGEIRO

— E nesta mesma arte de persuasão distinguiremos dois gêneros.

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— Num deles ela se dirige ao público, noutro a indivíduos.

TEETETO

— Consideremos pois, cada um deles, como uma forma distinta.

ESTRANGEIRO

— A caça ao particular, por sua vez, se faz tendo-se, algumas vezes, a intenção do lucro, e outras, por meio de presentes?

TEETETO

— Não entendo.

ESTRANGEIRO

— Ao que parece, não pensaste ainda na caça aos amantes.

TEETETO

— E o que tem ela?

ESTRANGEIRO

— Pois nela a perseguição se acompanha de presentes.

TEETETO

— Isso é verdade.

ESTRANGEIRO

— Façamos, pois, desta arte do amor, uma espécie distinta.

TEETETO

— Concordo.

ESTRANGEIRO

— Mas na caça interesseira, há uma arte que consiste em conviver à custa de favores, em atrair apenas o prazer, não procurando outro ganho que não a própria subsistência, arte essa que, acredito, todos nós chama ríamos de arte do galanteio ou da lisonja.

TEETETO

— E como não haveríamos de assim chamá-la?

ESTRANGEIRO

— Por outro lado, dizer que nesta convivência apenas se tem interesse na virtude, mas receber por ela bom dinheiro, não é um outro gênero a que devemos dar um nome diferente?

TEETETO .

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO.

— Mas que nome? Vê se o descobres.

TEETETO

— É evidente, a meu ver, que é precisamente esse o caso do sofista, que agora encontramos. E, assim dizendo, creio haver-lhe dado o nome que lhe convém.

ESTRANGEIRO

— Recordando, pois, o nosso raciocínio parece-me, Teeteto, que na arte da captura, na caça, na caça aos seres vivos, às presas da terra firme, aos animais domésticos, ao homem como indivíduo, na caça interesseira em que se recebe

dinheiro a pretexto de ensinar, na caça que persegue os jovens ricos e de alta sociedade encontramos o que devemos chamar, como conclusão de nosso próprio raciocínio, de sofistica. TEETETO

— Certamente.

A segunda definição do sofista: o comerciante em ciências

ESTRANGEIRO

— Tomemos agora um outro ponto de vista, pois a arte a que se refere o objeto de nossa pesquisa, longe de ser simples, é muito complexa. Segundo as divisões precedentes, esse objeto apresenta não o aspecto que definimos, e sim, o simulacro de um outro gênero.

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Na arte de aquisição havia duas formas: uma era a caça, a outra a troca.

TEETETO

— É exato.

ESTRANGEIRO

— Podemos dizer, agora, que na troca há duas formas: de um lado, o presentear; de outro, a troca comercial?

TEETETO

— Digamos.

ESTRANGEIRO

— E ainda, que a própria troca comercial tenha duas partes?

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— Na primeira, há a venda direta pelo produtor; noutra, em que se vende o que foi produzido por terceiros, há o comércio.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, deste comércio, quase a metade se realiza dentro das cidades; é o comércio a varejo.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas o comércio de cidade para cidade, de compra ou venda, não é a importação?

TEETETO

— Como não?

ESTRANGEIRO

— Ora, na importação não percebemos esta distinção: que são os objetos que servem ao alimento ou ao uso, tanto do corpo como da alma, que se vendem e se trocam por dinheiro?

TEETETO

— Que queres dizer com isso?

ESTRANGEIRO

— Que, talvez, falte-nos reconhecer parte relativa à alma, pois a outra, creio, é-nos clara.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Podemos dizer que a música em todas as suas formas, levada de cidade em cidade, aqui comprada para ser para lá transportada e vendida; que a pintura, a

arte dos prestidigitadores em seus prodígios, e muitos outros artigos destinados à alma, que se transportam e vendem, seja a título de divertimento ou de estudos sérios, dão àquele que as transporta e vende, tanto quanto ao vendedor de alimentos e bebidas, direito ao título de negociante?

TEETETO

— O que dizes é a pura verdade.

ESTRANGEIRO

— Àquele que, de cidade em cidade vende as ciências por atacado, trocando-as por dinheiro, darias o mesmo nome?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Nesta importação espiritual, uma parte não se chamaria, com justiça, arte de exibição? O nome da outra parte não será menos ridículo que o da primeira e, pois que o que ela vende são as ciências, deveremos chamá-la, necessariamente, por um nome que tenha correspondência próxima com o nome de sua própria prática.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Assim, nesta importação por atacado das ciências, a seção relativa às ciências das diversas técnicas terá um nome; e a que cuida, em sua importação, da virtude, um outro nome.

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— À primeira convém o nome de importação por atacado das técnicas. Quanto à outra, procura tu mesmo encontrar-lhe o nome.

TEETETO

— Que nome daremos, que não pareça falso, a menos que digamos: aí está o objeto que procuramos, o famoso gênero sofistico.

ESTRANGEIRO

— Esse, e nenhum outro. Agora, vejamos, recapitulando, e repitamos: esta parte da aquisição, da troca, da troca comercial, da importação, da importação espiritual, que negocia discursos e ensinos relativos à virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofistica.

TEETETO

— Perfeitamente.

Terceira e quarta definições do sofista: pequeno comerciante de primeira ou de segunda-mão

ESTRANGEIRO

— Há um terceiro aspecto: a quem se estabelecer numa cidade, para vender os ensinos relativos a este mesmo objeto, os quais, uma parte compra e outra produz, vivendo desse mister, darias nome diverso daquele que há pouco lembraste?

TEETETO

— Como poderia fazê-lo?

ESTRANGEIRO

— Então, a aquisição por troca, por troca comercial, seja ela uma venda de segunda-mão ou venda pelo próprio produtor — não importa —, desde que este comércio se refira aos ensinos de que falamos, será sempre, a teu ver, a sofistica?

TEETETO

— Necessariamente, é uma conseqüência que se impõe.

ESTRANGEIRO

— Vejamos ainda se é possível assimilar o gênero que procuramos ao seguinte.

TEETETO

— Ao quê?

Quinta definição do sofista: erístico mercenário

ESTRANGEIRO

— Dentre as partes da arte de aquisição, havia a luta.

TEETETO

— É exato.

ESTRANGEIRO

— Não está, pois, fora de propósito dividir a luta em duas partes.

TEETETO

— Explica de que modo.

ESTRANGEIRO

— Colocando, de um lado, a simples rivalidade, e de outro, o combate.

TEETETO

— Bem.

ESTRANGEIRO

— Poderíamos definir convenientemente o combate que se realiza corpo a corpo, como um assalto a força bruta?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas, àquele em que se opõem argumentos contra argumentos, por que outro nome chamaríamos, Teeteto, além de contestação?

TEETETO

— Por nenhum outro.

ESTRANGEIRO

— Ora, o gênero de contestação deve ser considerado em duas partes.

TEETETO

— De que ponto de vista?

ESTRANGEIRO

— Uma vez, opondo-se a um longo desenvolvimento outro desenvolvimento igualmente longo de argumentos contrários, mantendo-se uma controvérsia pública sobre as questões de justiça e de injustiça; é a contestação judiciária.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas, se a contestação é privada, fragmentando-se na alternância de perguntas e respostas, que outro nome lhe damos, comumente, além do de contestação contraditória?

TEETETO

— Nenhum outro.

ESTRANGEIRO

— A contradição que tem por objeto contratos e que, realmente, é contestação, mas que procede ao acaso e sem arte, deve, é certo, constituir uma forma especial, uma vez que a sua originalidade ressalta claramente de nossa discussão. Mas, os que viveram antes de nós não lhe deram nome algum, e a procura de um nome que lhe seja próprio não merece agora a nossa atenção.

TEETETO

— É certo; as suas divisões são realmente muito pequenas e muito diversas.

ESTRANGEIRO

— Mas a contestação conduzida com arte, e relativa ao justo em si, ou ao injusto em si, e a outras determinações gerais, não a chamamos, comumente, por erística?

TEETETO

— E de que outra forma haveríamos de chamá-la?

ESTRANGEIRO

— Ora, na realidade, a erística ou bem nos leva a perder ou a ganhar dinheiro.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Procuremos dizer que nome próprio se aplica a cada uma delas.

TEETETO

— Sim, procuremos.

ESTRANGEIRO

— Quando, encantados por esta ocupação, sacrificamos os negócios pessoais sem darmos, como se diz, prazer algum à massa de nossos ouvintes, ela se chamará, ao que creio, e tanto quanto posso julgar, simplesmente, tagarelice.

TEETETO

— É precisamente esse o nome que se lhe dá.

ESTRANGEIRO

— É tua vez, agora. Procura dizer que nome se dá à arte oposta que recebe dinheiro por disputas privadas.

TEETETO

— Que hei de dizer, ainda desta vez, sem risco de erro, senão que novamente aí está o prestigioso personagem e que assim nos aparece, pela quarta vez, aquele a quem procuramos: o sofista?

ESTRANGEIRO

— Assim, tão simplesmente como parece, o gênero que recebe dinheiro, na arte da erística, da contradição, da contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que, segundo a presente definição, chamamos de sofista.

TEETETO

— Certamente.

Sexta definição: o sofista, refutador

ESTRANGEIRO

— Compreendes agora a razão ao afirmar-se que este animal é mutável e diverso, e que bem justifica o provérbio: "Não o apanharás com uma só mão"?

TEETETO

— Nesse caso é preciso usar as duas mãos.

ESTRANGEIRO

— Sim, certamente é preciso que nós assim tentemos fazer, na medida de nossas forças, seguindo-lhe as pegadas, nesta pista. Dize-me: não temos nomes para designar os trabalhos domésticos?

TEETETO

— Muitos. Mas quais os que, dentre eles, te interessam?

ESTRANGEIRO

— Os do gênero seguinte: filtrar, peneirar, escolher, debulhar.

TEETETO

— Que mais?

ESTRANGEIRO

— Além deles, cardar, desembaraçar, entrelaçar, e mil outros que, sabemos, constituem misteres completos.

TEETETO

— Que queres demonstrar a esse respeito e a que questão se destinam todos estes exemplos?

ESTRANGEIRO

— É à separação que se referem todas estas palavras.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Assim deduzo que há uma mesma arte incluída em todos eles, e que nos parece digna de um nome único.

TEETETO

— E como a chamaremos?

ESTRANGEIRO

— A arte de separar.

TEETETO

— Seja.

ESTRANGEIRO

— Agora, examina se nela podemos distinguir, sob algum ponto de vista, duas formas.

TEETETO

— O exame que pedes é muito rápido para mim.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, ao falar das separações, havia dito que elas tinham por fim dissociar, fosse o melhor do pior, ou o semelhante do semelhante.

TEETETO

— Agora que tu o dizes, é quase evidente.

ESTRANGEIRO

— Para a última espécie não tenho nome algum que a designe, mas para a primeira, a que retém o melhor e rejeita o pior, tenho um nome.

TEETETO

— Dize-o.

ESTRANGEIRO

— Toda a separação desta espécie é, creio, universalmente chamada de purificação.

TEETETO

— É precisamente assim que é chamada.

ESTRANGEIRO

— A dualidade desta forma de purificação não é visível à primeira vista?

TEETETO

— Talvez, se refletirmos. Por enquanto, não vejo dualidade alguma.

ESTRANGEIRO

— Em todo o caso, as múltiplas formas de purificação que se aplicam aos corpos podem ser reunidas sob um único nome.

TEETETO

— Que formas e que nome?

ESTRANGEIRO

— Para os corpos vivos, todas as purificações internas que se operam, graças a uma exata discriminação, pela ginástica e pela medicina, e todas as purificações externas, por menos característico que lhe seja o nome, e as quais a arte do banhista nos prescreve; e para os corpos inanimados, todos os cuidados próprios do apisoador, ou mais universalmente, próprios à preparação do couro, e que se distribuem em nomes que parecem ridículos.

TEETETO

— E bem ridículos, certamente.

ESTRANGEIRO

— Totalmente ridículos, Teeteto. Mas, afinal, ao método de argumentação não importa menos a lavagem com esponjas do que os medicamentos, atendendo-se a que a ação purificadora de uma arte seja mais ou menos benéfica que a de outra. Na realidade, é para alcançar a penetração de espírito que, investigando todas as artes, ele se esforça em descobrir as suas afinidades e as suas dessemelhanças. Assim, deste ponto de vista, todas elas valem igualmente para ele. Nenhuma arte, desde que atenda à conformidade procurada, lhe parecerá mais ridícula que outra. Que a arte da estratégia seja uma ilustração mais grandiosa do que a arte da caça, o que não aconteceria com a arte de matar piolhos, não admite o método de argumentação que, naquela primeira arte, apenas vê maior pompa. Assim, no caso

presente, ele apenas considera a questão que propões: que nome se deve dar ao conjunto destas forças purificadoras destinadas aos corpos, animados ou inanimados, sem se preocupar em saber que nome seja o mais distinto. Bastará separar tudo o que purifica a alma e agrupar, em um novo todo, tudo o que purifica outras coisas que não a alma. O que lhe compete, agora, se é que compreendemos os seus propósitos como método de argumentação, é discernir, realmente, a purificação que se dirige ao pensamento e distingui-la de todas as demais.

TEETETO

— Sim, compreendo, e concordo

que há duas formas de purificação, uma das quais tem por objeto a alma e é perfeitamente distinta daquela que se dirige ao corpo.

ESTRANGEIRO

— ótimo! Presta atenção, agora, ao que se segue, e procura acompanhar esta divisão.

TEETETO

— Procurarei acompanhar-te neste trabalho de divisão em todos os passos por onde me conduzires.

ESTRANGEIRO

— A maldade, na alma, é para nós algo de diferente da virtude?

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— Pois bem: purificar não é afastar tudo o que possa haver de mal, conservando o resto?

TEETETO

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— Então, estaremos sendo conseqüentes conosco mesmos ao chamar, também com relação à alma, de purificação, a todo meio que possamos encontrar para suprimir o mal.

TEETETO

— Perfeitamente conseqüentes.

ESTRANGEIRO

— É preciso que digamos que o mal, na alma, assume duas formas.

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— Uma delas é a enfermidade que sobrevém ao corpo; outra, a que nele constitui a fealdade.

TEETETO

— Não compreendo.

ESTRANGEIRO

— É que talvez não reconheças a identidade entre a enfermidade e a discórdia.

TEETETO

— Também agora não sei o que responder.

ESTRANGEIRO

— Na discórdia, vês algo de diverso do seguinte: uma corrupção qualquer nascida da ruptura do acordo entre o que a natureza havia tornado afim?

TEETETO

— Nada de diverso.

ESTRANGEIRO

— E na fealdade, vês algo de diverso da falta de medida que a tudo leva a sua deformidade genérica?

TEETETO

— Não, nada de diverso.

ESTRANGEIRO

— Pois bem! Não notamos que na alma dos maus há um desacordo mútuo e geral entre opiniões e desejos, coragem e prazeres, razão e sofrimento?

TEETETO

— Muito claramente.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, há, entre tudo isso, uma afinidade original inevitável.

TEETETO

— Ninguém o nega.

ESTRANGEIRO

— Se, pois, dissermos que a maldade é uma discórdia e uma enfermidade da alma estaremos servindo-nos de uma linguagem correta?

TEETETO

— Absolutamente correta.

ESTRANGEIRO

— Pois bem! Quando algo que participa do movimento e que se tenha proposto um fim, esforçando-se por atingi-lo, se desvia e falha em cada um de seus impulsos, dizemos que ele deve tais fracassos à simetria que há entre eles, ou à sua assimetria?

TEETETO

— Evidentemente à sua assimetria.

ESTRANGEIRO

— Mas para a alma e para qualquer alma, nós sabemos que toda a ignorância é involuntária.

TEETETO

— Completamente involuntária.

ESTRANGEIRO

— Ora, ignorar é precisamente o fato de uma alma atirar-se à verdade, e neste próprio impulso para a razão, desviar-se: não é outra coisa senão um contra-senso.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Deveremos, pois, afirmar que na alma insensata há fealdade e falta de medida.

TEETETO

— Parece que sim.

ESTRANGEIRO

— Há pois, aparentemente, na alma, estes dois gêneros de males: e um deles a que o vulgo chama maldade, é para ela, evidentemente, uma enfermidade.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Ao outro, o vulgo chama ignorância; recusando-se entretanto a admitir que este mal, na alma, e apenas para ela, seja um vício.

TEETETO

— Sim, é preciso admitir ainda que há dois gêneros de vício na alma: a covardia, a intemperança e a injustiça devem todas ser consideradas como uma enfermidade em nós; e nesta afecção múltipla e diversa que é a ignorância, devemos ver uma fealdade.

ESTRANGEIRO

— E para o corpo, ao menos, já não se encontram duas artes relativas a estas duas afecções?

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— A ginástica para a fealdade, e a medicina para a enfermidade.

TEETETO

— É o que parece.

ESTRANGEIRO

— Assim, a correção para a falta de medida, para a injustiça e a covardia é, dentre todas as técnicas, a que melhor se aproxima da Justiça.

TEETETO

— É o que parece, pelo menos se quisermos falar conforme à opinião humana.

ESTRANGEIRO

— E ainda: para toda a ignorância haverá uma arte mais apropriada que o ensino?

TEETETO

— Nenhuma.

ESTRANGEIRO

— Vejamos, pois: o ensino constituirá um único gênero ou deveremos nele distinguir vários gêneros dos quais dois são os principais? Examina a questão.

TEETETO

— E o que faço.

ESTRANGEIRO

— A meu ver, este é o meio mais rápido de resolvê-la.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Ver se a ignorância permite uma linha mediana de divisão. Se a ignorância for dupla, torna-se claro, realmente, que no próprio ensino haveria, necessariamente, duas partes, respondendo, uma e outra, a cada um dos gêneros de ignorância.

TEETETO

— Pois bem, queres indicar alguma solução do problema?

ESTRANGEIRO

— Creio, pelo menos, distinguir uma forma especial de ignorância, tão grande e tão rebelde que equivale a todas as demais espécies.

TEETETO

— Qual é ela?

ESTRANGEIRO

— Nada saber e crer que se sabe; temo que aí esteja a causa de todos os erros aos quais o pensamento de todos nós está sujeito.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— E é precisamente esta única espécie de ignorância que qualifica o nome de ignaro.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Mas que nome daremos à parte do ensino à qual compete dela libertar-nos?

TEETETO

— A meu ver, estrangeiro, a outra parte é da competência do ensino das profissões; mas o ensino de que falas, aqui chamamos de educação.

ESTRANGEIRO

— É, na realidade, esse o seu nome, Teeteto, entre quase todos os helenos. Mas é preciso ainda que examinemos se aí existe um todo já indivisível ou se ele permite alguma divisão na qual valha a pena colocar nomes.

TEETETO

— Teremos então de proceder a esse exame.

ESTRANGEIRO

— Creio, realmente, ter encontrado ainda aqui onde realizar uma divisão.

TEETETO

— Onde, então?

ESTRANGEIRO

— No ensino pelo discurso, um dos caminhos que se oferecem é, ao que parece, mais áspero; entretanto, a sua segunda ramificação é mais fácil.

TEETETO

— Quais são eles?

ESTRANGEIRO

— Há, primeiramente, a antiga maneira de nossos pais, a de que preferivelmente se servem para com seus filhos e que ainda hoje muitos deles empregam quando os vêem cair em algum erro: nela se alterna a repreensão com o tom mais terno da admoestação. Em seu todo, poder-se-ia muito justamente chamá-la de admoestação.

TEETETO

— É bem assim.

ESTRANGEIRO

— Quanto ao outro método, parece que alguns chegaram, após amadurecida reflexão, a pensar da seguinte forma: toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina esperto; e apesar de toda a punição que existe na admoestação, esta forma de punição tem pouca eficácia.

TEETETO

— Eles têm razão.

ESTRANGEIRO

— E propondo livrar-se de tal ilusão, se armam contra ela, de um novo método.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas com outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por este tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro. Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, beneficio algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.

TEETETO

— Essa é, infalivelmente, a melhor disposição e a mais sensata.

ESTRANGEIRO

— Aí estão, pois, muitas razões, Teeteto, para afirmarmos que a refutação é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação e para acreditarmos, também, que permanecer à parte desta prova é, ainda que se trate do grande Rei, permanecer impurificado das maiores máculas e conservar a falta de educação e a fealdade onde a maior pureza, e a mais perfeita beleza se requer, a quem pretenda possuir a verdadeira beatitude.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Pois bem! Que nome daremos aos que praticam esta arte? Pois eu tenho receio de chamá-los de sofistas.

TEETETO

— Que receio?

ESTRANGEIRO

— De dar muita honra aos sofistas.

TEETETO

— E entretanto, há alguma semelhança entre eles e aquele de quem, hâ pouco, falamos.

ESTRANGEIRO

— Na realidade, tal como entre o cão e o lobo, como entre o animal mais selvagem e o mais doméstico. Ora, para estarmos bem seguros é sobretudo com relação às semelhanças que é preciso manter-nos em constante guarda: na verdade, é um gênero extremamente escorregadio. Mas, por enquanto, admitamos que sejam os mesmos, pois desde que observem uma fronteira rigorosa, não haveria o mínimo conflito de termos.

TEETETO

— Pelo menos, é o que parece.

ESTRANGEIRO

— Estabeleçamos, pois, como parte da arte de separar, a arte de purificar. Nesta última separemos a parte que tem por objeto a alma. Coloquemos de lado a arte do ensino e, nesta, a arte da educação. Enfim, na arte da educação, a argumentação presente nos mostrou, ao acaso, exercendo-se em torno duma vã demonstração de sabedoria, um método de refutação no qual não vemos mais que a sofistica autêntica e verdadeiramente nobre.

TEETETO

— Chamemo-la por esse nome. Mas sinto-me hesitante ante a multiplicidade de seus aspectos: como deverei realmente definir a sofistica se quiser dar uma fórmula verídica e segura?

ESTRANGEIRO

— Compreende-se a tua dificuldade. Mas a do sofista, procurando um meio de, a esta altura, escapar à nossa argumentação, é bem grande, creia-se; pois com razão diz o provérbio: "Não é fácil esquivar-se a todas elas." Mais do que nunca, é a hora de ir ao seu encalço.

TEETETO

— Falaste bem.

Recapitulação das definições

ESTRANGEIRO

— Primeiramente descansemos e durante esta pausa vejamos o que dissemos. Sob quantos aspectos se apresentou a nós o sofista? Creio que, em primeiro lugar, nós descobrimos ser ele um caçador interesseiro de jovens ricos.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Em segundo lugar, um negociante, por atacado, das ciências relativas à alma.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Em seu terceiro aspecto, e com relação às mesmas ciências, não se revelou ele varejista?

TEETETO

— Sim, e o quarto personagem que ele nos revelou foi o de um produtor e vendedor destas mesmas ciências.

ESTRANGEIRO

— Tua memória é fiel. Quanto ao seu quinto papel, eu mesmo procurarei lembrá-lo. Na realidade, filiava-se ele à arte da luta, como um atleta do discurso, reservando, para si, a erística.

TEETETO

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— O seu sexto aspecto deu margem à discussão. Entretanto, nós concordamos em reconhecê-lo, dizendo que é ele quem purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Não crês, que, quando um homem se nos apresenta dotado de múltiplos misteres, ainda que para designá-lo baste o nome de uma única arte, trata-se apenas de uma aparência, que não é uma aparência verdadeira, e que ela, evidentemente, só se impõe, a propósito de uma dada arte, porque não sabemos nela encontrar o centro em que todos esses misteres vêm unificar-se, ficando nós, dessa forma, obrigados a dar, a quem for assim dotado, vários nomes em lugar de um só?

TEETETO

— É essa, provavelmente, a explicação mais natural.

ESTRANGEIRO

— Nós, pelo menos, não sejamos indolentes a ponto de deixar em meio a nossa pesquisa. Antes, voltemos a uma de nossas definições do sofista. Na verdade, uma delas me pareceu realmente revelá-lo melhor.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Nós o chamamos, creio, contraditar.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Pois bem! Não acontece que ele ensina aos outros esta mesma arte?

TEETETO

— Como não?

ESTRANGEIRO

— Examinemos, pois, a propósito de que assuntos pretendem eles formar contraditores. Procederemos a este exame, mais ou menos, desta forma: ensinam eles a discussão das coisas divinas que estão escondidas das vistas do vulgo?

TEETETO

— Pelo menos, pretende-se que assim ensinem.

ESTRANGEIRO

— E de tudo o que é visível na terra, no céu e de seus fenômenos?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Mas, não os vemos também, em reuniões particulares, hábeis em contradizer, comunicando aos demais o que sabem sobre qualquer questão geral do devir ou do ser?

TEETETO

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— E ainda, a propósito das leis e de todas as coisas políticas, não pretendem eles formar bons discutidores?

TEETETO

— Pode-se dizer que não teriam ninguém para ouvi-los se assim não pretendessem.

ESTRANGEIRO

— Na discussão sobre o conjunto das artes e sobre cada uma em particular, os argumentos necessários para contradizer a cada profissional em sua própria especialidade são conhecidos, pode-se dizer, de todo mundo, pois se encontram à disposição de quem quer que queira aprendê-los.

TEETETO

— Ao que parece, queres falar sobre os escritos de Protágoras, a respeito dos exercícios físicos e outras artes.

ESTRANGEIRO

— E, também, dos de muitos outros, meu caro amigo. Mas na realidade, o que parece essencialmente próprio a esta arte de discussão, não é uma aptidão sempre pronta a discutir, seja o que for, a propósito de qualquer assunto?

TEETETO

— Pelo menos, ao que parece, quase nenhum assunto lhe escapa.

ESTRANGEIRO

— Mas, pelos deuses, meu jovem amigo, tu acreditas ser isso possível? Talvez, vós, jovens, o percebeis com olhares mais penetrantes, e nós, com vistas menos sensíveis.

TEETETO

— Como assim? Em que pensas, precisamente? Ainda não percebi claramente a questão que propões.

ESTRANGEIRO

— Se é possível que um homem saiba tudo.

TEETETO

— Se assim fosse, estrangeiro, nós

seríamos felizes.

ESTRANGEIRO

— Como poderia então o incompetente, ao contradizer a alguém competente, jamais dizer qualquer coisa de verdadeiro?

TEETETO

— De modo algum.

ESTRANGEIRO

— O que então poderia dar à sofistica este poder prestigioso?

TEETETO

— Qual?

As artes ilusionistas: a mimética

ESTRANGEIRO

— Como chegam esses homens a incutir na juventude que somente eles, e a propósito de todos os assuntos, são mais sábios que todo o mundo? Pois, na realidade, se como contraditores não tivessem razão, ou não parecessem, à sua juventude, ter razão; se, mesmo assim, a sua habilidade em discutir não desse algum brilho à sua sabedoria, então seria caso de dizer, como tu, que ninguém viria voluntariamente dar-lhes dinheiro para deles aprender estas duas artes.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, na verdade, os que os procuram o fazem voluntariamente.

TEETETO

— E bem voluntariamente.

ESTRANGEIRO

— É que, ao que creio, eles parecem ter uma sabedoria pessoal sobre todos os assuntos que contradizem.

TEETETO

— Irrecusavelmente.

ESTRANGEIRO

— E assim fazem, a propósito de tudo, segundo cremos?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Dão, então, a seus discípulos a impressão de serem oniscientes.

TEETETO

— Como não!

ESTRANGEIRO

— E sem o ser, na realidade; pois, como vimos, isso seria impossível.

TEETETO

— E como não haveria de ser impossível?

ESTRANGEIRO

— Ao que vemos, pois, o que traz o sofista é uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade.

TEETETO

— Exatamente! O que dizes parece ser o que de mais justo se possa dizer a seu propósito.

ESTRANGEIRO

— Tomemos agora, a seu propósito, um exemplo mais claro.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Este. E procura seguir-me bem atentamente para responder-me.

TEETETO

— A quê?

ESTRANGEIRO

— Quem se afirmasse capaz, não de explicar nem contradizer, mas de produzir e executar, por uma única arte, todas as coisas. . .

TEETETO

— Que entendes por todas as coisas?

ESTRANGEIRO

— É o próprio princípio de nossa explicação que deixaste de perceber, pois parece nada compreenderes da minha expressão "todas as coisas".

TEETETO

— Realmente nada compreendi.

ESTRANGEIRO

— Ora, minha expressão "todas as coisas" quer dizer tu e eu e, além de nós, tudo o que mais há, tanto os animais como as árvores.

TEETETO

— Que dizes com isso?

ESTRANGEIRO

— Quem se julgasse capaz de produzir a mim e a ti e a tudo que nasce e cresce. . .

TEETETO

— A que produção te referes? Certamente não pensas num agricultor, pois esse homem produz até mesmo seres vivos.

ESTRANGEIRO

— Perfeitamente, e com eles, o mar, a terra e o céu, e os deuses e tudo o mais. Produzindo, de um só golpe, uma e outra destas criaturas, ele as vende por uma quantia bem pequena.

TEETETO

— Pretendes brincar ao falares assim!

ESTRANGEIRO

— E então? Quando se afirma que tudo se sabe e que tudo se ensinará a outrem, por quase nada, e em pouco tempo, não é caso de se pensar que se trata de uma brincadeira?

TEETETO

— Creio que sim, inteiramente.

ESTRANGEIRO

— Ora, conheces alguma forma de brincadeira mais sábia e mais graciosa que a mimética?

TEETETO

— Nenhuma, pois a forma a que te referiste, como a unidade a que subordinaste todas as demais, é a mais complexa, e quase a mais diversa que existe.

ESTRANGEIRO

— Assim, o homem que se julgasse capaz, por uma única arte, de tudo produzir, como sabemos, não fabricaria, afinal, senão imitações e homônimos das realidades. Hábil, na sua técnica de pintar, ele poderá, exibindo de longe os seus desenhos, aos mais ingênuos meninos, dar-lhes a ilusão de que poderá igualmente criar a verdadeira realidade, e tudo o que quiser fazer.

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Não devemos admitir que também o discurso permite uma técnica por meio da qual se poderá levar aos ouvidos de jovens ainda separados por uma longa distância da verdade das coisas, palavras mágicas, e apresentar, a propósito de todas as coisas, ficções verbais, dando-lhes assim a ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, tudo conhece melhor que ninguém?

TEETETO

— Por que razão não existiria também essa técnica?

ESTRANGEIRO

— Para a maior parte daqueles que então ouviram tais discursos, não é inevitável, Teeteto, que, transcorrido o tempo suficiente de anos, com o avançar da idade, e vistas as coisas de mais perto, as provas que os obrigam ao claro contato com as realidades os levem a mudar as opiniões então transmitidas, a julgar pequeno o que lhes havia parecido grande, difícil o que lhes parecera fácil, uma vez

que os simulacros que transportavam as palavras desapareçam em presença das realidades vivas?

TEETETO

— Sim, tanto quanto, à minha idade, posso julgar. Quanto a mim, entretanto, creio que ainda me encontro dentre os que uma longa distância separa.

ESTRANGEIRO

— É precisamente porque todos nós que aqui estamos nos esforçaremos, e desde agora, em fazer-te avançar o mais perto possível, poupando-te as provas. E, para voltar ao sofista, dize-me: já está claro que se trata de um mágico que somente sabe imitar as realidades ou guardamos ainda alguma veleidade acreditando que, de fato e realmente, ele tem a ciência de todos os assuntos aos quais parece capaz de contradizer?

TEETETO

— Como ainda hesitar, estrangeiro? Em vista do que precedeu já está bastante claro que o seu lugar é entre aqueles que participam das diversões.

ESTRANGEIRO

— Devemos, pois, situá-lo como mágico e imitador.

TEETETO

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Tratemos agora de não mais deixar-nos escapar a presa que, na realidade, já está bem amarrada às malhas com que o raciocínio sabe deter estas caças. Também a nossa não se esquivará mais, pelo menos, disto.

TEETETO

— Do quê?

ESTRANGEIRO

— De ter de colocar-se no gênero dos prestidigitadores.

TEETETO

— A esse respeito, pelo menos eu, concordo contigo.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, o que ficou decidido: dividir sem demora a arte que produz imagens e, avançando nesse esconderijo, se, desde logo, nos aparecer o sofista, apanhá-lo conforme o edito do rei, entregando-o ao soberano, e declarando-lhe a nossa captura. E se, nas sucessivas partes da mimética, ele encontrar um covil onde esconder-se, persegui-lo passo a passo, dividindo logo cada parte em que se resguarde, até que ele seja apanhado. Nem ele, nem espécie alguma, poderá jamais vangloriar-se de se haver esquivado a uma perseguição levada a efeito tão metodicamente, em seu todo e em seus pormenores.

TEETETO

— Tens razão no que dizes e é o que devemos fazer.

ESTRANGEIRO

— Prosseguindo na divisão à maneira do que até aqui fizemos, creio perceber duas formas de mimética; e apenas ainda não me sinto capaz de descobrir em qual delas encontraremos o aspecto preciso que procuramos.

TEETETO

— Pelo menos, dize e distingue primeiramente as duas formas de que falas.

ESTRANGEIRO

— A primeira arte que distingo na mimética é a arte de copiar. Ora, copia-se mais fielmente quando, para melhorar a imitação, transportam-se do modelo as suas relações exatas de largura, comprimento e profundidade, revestindo cada uma das partes das cores que lhe convém.

TEETETO

— Como? Não é assim que procuram fazer todos os que imitam?

ESTRANGEIRO

— Menos aqueles, pelo menos, que devem modelar ou pintar uma obra de grandes dimensões. Se, na realidade, reproduzissem estas maravilhas em suas verdadeiras proporções, sabes que as partes superiores nos apareceriam

exageradamente pequenas e as partes inferiores, muito grandes, pois, a umas vemos de perto, e a outras, de longe.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Dando de mão à verdade, não sacrificam os artistas as proporções exatas para substituí-las, em suas figuras, pelas proporções que dão ilusões?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— À primeira destas produções, então, não poderemos chamar, com razão, uma cópia, desde que ela é fielmente copiada do objeto?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E esta primeira parte da mimética não deve chamar-se pelo nome que anteriormente lhe havíamos dado, arte de copiar?

TEETETO

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Mas que nome daremos ao que parece copiar o belo para espectadores desfavoravelmente colocados, e que, entretanto, perderia esta pretendida fidelidade de cópia para os olhares capazes de alcançar, plenamente, proporções tão vastas? O que assim simula a cópia, mas que de forma alguma o é, não seria um simulacro?

TEETETO

— Como não!

ESTRANGEIRO

— Ora, não é neste caso que se encontra uma grande parte da pintura e da mimética, em seu todo?

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Mas à arte que, em lugar de uma cópia, produz um simulacro, não caberia, perfeitamente, o nome de arte do simulacro?

TEETETO

— Sim, perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Aí estão as duas formas que te anunciei da arte que produz imagens: a arte da cópia e a arte do simulacro.

TEETETO

— Isso mesmo.

ESTRANGEIRO

— Para o problema que então me deixara perplexo, o de saber em qual destas artes colocar o sofista, ainda não vejo, claramente, uma solução. Esse homem é verdadeiramente um assombro e é muito difícil apanhá-lo completamente, pois ainda desta vez, lá está ele, belo e bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável.

TEETETO

— É mesmo o que parece.

ESTRANGEIRO

— É a consciência da dificuldade que te leva a essa afirmação ou estará sendo levado pelo curso da argumentação e pela força do hábito, ao afirmares, tão prontamente, o que eu afirmo?

TEETETO

— Que queres dizer? Por que essa pergunta?

ESTRANGEIRO

— É que, realmente, jovem feliz, nos vemos frente a uma questão extremamente difícil; pois, mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto,

dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição? Na verdade, Teeteto, a questão é de uma dificuldade extrema.

TEETETO

— Por quê?

O problema do erro e a questão do não-ser

ESTRANGEIRO

— A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. Era o que, meu jovem, já afirmava o grande Parmênides, tanto em prosa como em verso, a nos que então éramos jovens: "Jamais obrigarás os não-seres a ser; Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação."

Dele, pois, já nos vem o testemunho. Entretanto, a própria afirmação o testemunharia mais claramente, por pouco que a submetêssemos à prova. Essa, pois, é que devemos examinar desde logo, se nada tiveres a opor.

TEETETO

— Minha opinião será a que tu quiseres. Quanto à discussão, cuida tu mesmo da melhor maneira de conduzi-la e prossegue; pelo caminho escolhido, eu te seguirei.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, comecemos. Dize-me: atrever-nos-íamos a proferir de uma ou outra maneira o que absolutamente não é?

TEETETO

— Como haveríamos de fazê-lo?

ESTRANGEIRO

— Sem, pois, qualquer espírito de discussão ou de brincadeira, suponhamos que, ponderada seriamente a questão, alguém que nos ouve tivesse que indicar a que objeto se deve aplicar este nome de "não-ser"; pensamos como ele o aplicaria, a que objeto e com que qualidades, quer em seu próprio pensamento quer em explicação que então tivesse de apresentar?

TEETETO

— Tua pergunta é difícil e, para um espírito como o meu, diria que é quase completamente insolúvel.

ESTRANGEIRO

— Em todo o caso, uma coisa é certa: não se poderia atribuir o não-ser a qualquer ser que se considere.

TEETETO

— Como haveríamos de fazê-lo?

ESTRANGEIRO

— Ora, se não podemos atribuí-lo ao ser, seria igualmente de todo incorreto atribuí-lo ao "qualquer".

TEETETO

— Como não?

ESTRANGEIRO

— Ao que creio, está também claro a nós, que este vocábulo "qualquer" se aplica, em todas as nossas expressões, ao ser. Com efeito, é impossível formulá-lo só, nu, despido de tudo o que tenha o ser, não é?

TEETETO

— Sim, é impossível.

ESTRANGEIRO

— Considerando a questão dessa forma tu concordaras comigo que dizer "qualquer" é dizer inevitavelmente pelo menos "qualquer um".

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Pois, e com isto concordaras, este "qualquer" quer dizer precisamente "um' e "quaisquer" quer dizer ou dois ou vários.

TEETETO

— Como não concordar?

ESTRANGEIRO

— E, inevitavelmente, quem não diz alguma coisa, ao que parece, absolutamente, nada diz.

TEETETO

— Sim, incontestavelmente.

ESTRANGEIRO

— Não será mesmo necessário evitar essa concessão, pois que nada dizer é não dizer? Ao contrário, não será caso de afirmar que o esforçar-se por enunciar o não-ser é nada dizer?

TEETETO

— Aí está quem haveria de pôr um ponto final às dificuldades da questão.

ESTRANGEIRO

— Não te exaltes demasiadamente ainda; a questão subsiste, jovem feliz, e a dificuldade que permanece é a maior e a primeira de todas. Na realidade, ela reside no próprio princípio.

TEETETO

— Que queres dizer? Explica-te sem tergiversar.

ESTRANGEIRO

— Ao ser, creio, pode unir-se algum outro ser.

TEETETO

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Mas poderíamos afirmar como possível que um ser jamais se unisse ao não-ser?

TEETETO

— Como afirmá-lo?

ESTRANGEIRO

— Ora, para nós, o número em sua totalidade é o ser.

TEETETO

— Sim, se há algo com direito a esse título é precisamente ele.

ESTRANGEIRO

— Evitemos, pois, até mesmo a tentativa de transportar para o não-ser o que quer que seja do número, pluralidade ou unidade.

TEETETO

— Ao que parece, nós erraríamos se assim tentássemos: a razão nos impede de fazê-lo.

ESTRANGEIRO

— Como então enunciar oralmente ou mesmo apenas conceber em pensamento os não-seres ou o nao-ser, sem servir-nos do número?

TEETETO

— Explica-te.

ESTRANGEIRO

— Ao falarmos dos não-seres não tentamos aí aplicar o número plural?

TEETETO

— Indubitavelmente.

ESTRANGEIRO

— E ao falar do não-ser, de aplicar, desta vez, a unidade?

TEETETO

— Manifestamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, afirmamos que não é justo nem correto pretender unir ser e não-ser.

TEETETO

— É bem verdade.

ESTRANGEIRO

— Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Estaria eu errado, há pouco, ao dizer que iria enunciar a maior das dificuldades a ele relativas?

TEETETO

— Como? Haverá outra mais grave que ainda nos falte enunciar?

ESTRANGEIRO

— E então, surpreendente jovem, só do enunciado das" frases precedentes, não percebes em que dificuldade o não-ser coloca mesmo a quem o refuta, de modo que tentar refutá-lo é cair em inevitáveis contradições?

TEETETO

— Que disseste? Explica-te mais claramente.

ESTRANGEIRO

— Não é em mim que é preciso procurar esta maior clareza. Eu que, há pouco e ainda agora, afirmei como princípio que o não-ser não deve participar nem da unidade nem da pluralidade, já ao afirmá-lo eu o disse uno; pois disse "o não-ser". Compreendes certamente.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Instantes antes afirmava ainda que ele é impronunciável, inefável e inexprimível. Estás seguindo?

TEETETO

— Sim, como não te seguir?

ESTRANGEIRO

— Tentar aplicar-lhe este "é" não é contradizer as minhas proposições anteriores?

TEETETO

— Provavelmente.

ESTRANGEIRO

— E então? Aplicar-lhe não era dirigir-me, nele, a uma unidade?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E mais: dizendo-o inexprimível, inefável, impronunciável, eu o expressava como unidade.

TEETETO

— Como não reconhecê-lo?

ESTRANGEIRO

— Ora, nós afirmamos que é impossível a quem fale com rigor, defini-lo, seja como uno ou como múltiplo, e mesmo absolutamente impossível de falar *dele,* pois, ainda aqui, essa maneira de falar lhe aplicaria a forma de unidade.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Por que então falar de mim por mais tempo? Para mostrar que fui vencido, agora como sempre, nesta argumentação contra o não-ser? Não é, pois, no que eu falo, como te dizia, que devemos procurar as regras de falar corretamente a respeito do não-ser. Mas prossigamos e agora vamos procurá-las em ti.

TEETETO

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Adiante pois. Tu que és jovem, sê grande e bravo. Concentra todas as tuas forças e, sem unir ao não-ser, nem o ser, nem a unidade, nem a pluralidade numérica, procura dar-nos um enunciado correto a seu respeito.

TEETETO

— Seria grande a minha temeridade, e insensata a minha empresa se me atrevesse onde vi sofreres um tal revés.

ESTRANGEIRO

— Pois bem! Se te parece melhor, não cogitemos nem de ti nem de mim. Mas, até que encontremos alguém capaz dessa proeza, digamos que o sofista, da maneira mais astuciosa do mundo, se escondeu num refúgio inextricável.

TEETETO

— É precisamente o que parece.

ESTRANGEIRO

— Em conseqüência, se afirmamos que ele possui uma arte de simulacro, o emprego de tais fórmulas lhe tornaria fácil a resposta. Facilmente ele voltaria contra nós as nossas fórmulas, e quando o chamássemos de produtor de imagens ele nos perguntaria o que, afinal de contas, chamamos de imagens. Devemos, pois, procurar, Teeteto, o que se poderia responder, com acerto, a este espertalhão.

TEETETO

— Evidentemente que responderemos lembrando as imagens das águas e dos espelhos, as imagens pintadas ou gravadas, e todas as demais, da mesma espécie.

ESTRANGEIRO

— Bem se vê, Teeteto, que jamais viste um sofista.

TEETETO

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— Ele te parecerá um homem que fecha os olhos ou que, absolutamente, não tem olhos.

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Quando assim lhe responderes, ao lhe falar do que se forma nos espelhos ou do que as mãos amoldem, ele se rirá de teus exemplos, destinados a um homem que vê. Fingirá ignorar espelhos, águas e a própria vista e te perguntará, unicamente, o que se deve concluir de tais exemplos.

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— O que há de comum entre todos esses objetos que tu dizes serem múltiplos mas que honras por um único nome, que é o nome de imagem, e que entendes como uma unidade sobre todos eles. Fala agora, e sem permitir-lhe vantagem alguma, repele o adversário.

TEETETO

— Que outra definição daríamos à imagem, estrangeiro, se não a de um segundo objeto igual, copiado do verdadeiro?

ESTRANGEIRO

— Teu "segundo objeto igual" significa um objeto verdadeiro, ou, então, que queres dizer com esse "igual"?

TEETETO

— De forma alguma um verdadeiro, certamente, mas um que com ele se pareça.

ESTRANGEIRO

— Mas, por verdadeiro, tu entendes "um ser real"?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Então? Por não-verdadeiro tu entendes o contrário do verdadeiro?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— O que parece é, pois, para ti, um não-ser irreal, pois o afirmas não-verdadeiro.

TEETETO

— Entretanto, há algum ser.

ESTRANGEIRO

— Em todo o caso, não um ser verdadeiro, é o que dizes.

TEETETO

— Certamente não; ainda que ser por semelhança seja real.

ESTRANGEIRO

— Assim, pois, o que chamamos semelhança é realmente um não-ser irreal?

TEETETO

— Temo que em tal entrelaçamento : que o ser se enlace ao não-ser, de maneira a mais estranha.

ESTRANGEIRO

— Estranha, certamente. Vês, penando bem, pelo menos que, ainda agora, por um tal entrecruzamento, o nosso sofista de cem cabeças[2], nos obrigou a reconhecer a contragosto que, de alguma forma, o não-ser é.

TEETETO

— Vejo-o perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Pois bem! Que dizer, agora, de sua arte? Como deveremos defini-la se não quisermos contradizer-nos?

TEETETO

— Que queres dizer e o que temes?

ESTRANGEIRO

---

[2] Alusão à lenda do combate de Hércules com a hidra. (N. do T.)

— Atribuindo-lhe o simulacro por domínio e caracterizando por embuste ' a sua obra, afirmaremos que a sua arte é uma arte ilusionista, e, então, diremos que a nossa alma se forma de opiniões falsas, em conseqüência da sua arte? Do contrário, que poderemos dizer?

TEETETO

— É isso mesmo. Que mais poderíamos dizer?

ESTRANGEIRO

— A opinião falsa seria, agora, a que concebe o contrário daquilo que é, ou o quê?

TEETETO

— O contrário do que é.

ESTRANGEIRO

— Ao que crês, então são os não-seres, o que a opinião falsa concebe.

TEETETO

— Necessariamente sim.

ESTRANGEIRO

—Isto quer dizer que ela concebe os não-seres como não sendo ou que concebe como sendo de algum modo o que não é de modo algum?

TEETETO

— Que ela concebe os não-seres como sendo de algum modo; é o que se impõe se se quer que o erro, por menor que seja, seja possível.

ESTRANGEIRO

— E então? Não conceberia também ela como não sendo, absolutamente, o que absolutamente é?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E isso também seria falsidade?

TEETETO

— Também.

ESTRANGEIRO

— Neste caso, creio que também este discurso seria condenado por falso, pela mesma razão, que é a de dizer, dos seres, que eles não são, e dos não-seres, que eles são.

TEETETO

— Poderia ser ele falso por alguma outra razão?

ESTRANGEIRO

— Não vejo nenhuma outra. Mas essa o sofista recusará. Haverá algum meio de fazê-la aceitar por um homem de bom senso, quando já anteriormente concordou ele que ali está algo de impronunciável, inefável, inexprimível, impensável? Compreendemos, Teeteto, o que o sofista pode dizer?

TEETETO

— Como não compreender que ele nos acusará de dizer agora o contrário do que então dizíamos, nós que temos a audácia de afirmar que há falsidade tanto nas opiniões como nos discursos? Na verdade, isso mesmo nos leva a unir o ser ao não-ser em muitas fórmulas, quando havíamos concordado na sua impossibilidade, a mais absoluta.

ESTRANGEIRO

— Tua lembrança é exata. Mas chegamos ao ponto de perguntar-nos o que fazer do sofista; pois, se pretendermos melhor observá-lo, atribuindo-lhe como arte a dos impostores e mágicos, vês que as objeções e as dificuldades se acumulam à vontade.

TEETETO

— Vejo-o muito bem.

ESTRANGEIRO

— Ora, é mínima a parte que examinamos: seu número, por assim dizer, não tem fim.

TEETETO

— Então, se é assim, parece impossível apoderar-nos do sofista.

ESTRANGEIRO

— Como? A esta altura perderíamos nós a coragem, a ponto de nos furtarmos?

TEETETO

— Absolutamente não, por menor que seja a nossa possibilidade de alcançar com a mão o nosso homem.

ESTRANGEIRO

— Nesse caso posso contar com a tua indulgência, e como acabas de dizer, tu te contentarás com o pouco que possamos ganhar, não importa em quê, sobre uma tese de tal vigor.

TEETETO

— Como poderias duvidá-lo?

ESTRANGEIRO

— Far-te-ei, pois, um pedido ainda mais veemente.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— De não me tomares por um parricida.

TEETETO

— Que queres dizer?

Refutação à tese de Parmênides

ESTRANGEIRO

— Que, para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é.

TEETETO

— Evidentemente, esse é o ponto que teremos de debater em nossa discussão.

ESTRANGEIRO

— Como não haveria de ser evidente mesmo para um cego, como se diz? Enquanto não houvermos feito esta contestação, nem essa demonstração, não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas.

TEETETO

— É bem verdade.

ESTRANGEIRO

— Essa é a razão por que é chegada a hora de atacar a tese de nosso pai ou se algum escrúpulo nos impede de fazê-lo, de renunciar absolutamente à questão.

TEETETO

— Isso não; creio que nada deve deter-nos.

ESTRANGEIRO

— Nesse caso, pela terceira vez quero pedir-te um pequeno favor.

TEETETO

— Dize o que é.

ESTRANGEIRO

— Declarei há pouco, creio, e de uma maneira expressa, que uma tal contestação sempre ultrapassou as minhas forças e, certamente, ainda ultrapassa.

TEETETO

— Sim, declaraste.

ESTRANGEIRO

— Temo, depois do que declarei, que me tomes por insensato, vendo-me passar à vontade, de um a outro extremo. Ora, na verdade, é somente para teu

agrado que nos decidimos a contestar a tese, no caso de tal contestação ser possível.

TEETETO

— Confia que, pelo menos eu, nunca te observarei se te lançares nessa contestação e nesta demonstração. Se é só o que te preocupa, prossegue sem nada temer.

ESTRANGEIRO

— Então prossigamos. Por onde começaremos uma argumentação tão perigosa? A meu ver, este é o caminho que se impõe.

TEETETO

— Qual?

As teorias antigas do ser. As doutrinas pluralistas

ESTRANGEIRO

— Iniciar o nosso exame pelo que nos parece evidente, evitando que, mantendo a seu respeito noções confusas, não concordemos tão facilmente a seu propósito, como concordaríamos se tivéssemos idéias bem claras.

TEETETO

— Expressa mais claramente o que queres dizer.

ESTRANGEIRO

— A meu ver, Parmênides e todos os que com ele empreenderam discernir e determinar o número e a natureza dos seres, assim fizeram sem proceder a uma análise cuidadosa.

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— Dão-me todos eles a impressão de contar-nos fábulas, cada um a seu modo, como faríamos a crianças. Segundo um deles, há três seres que, ou bem

promovem entre si uma espécie de guerra ou, tornando-se amigos, fazem-nos assistir a seus casamentos, ao nascimento de seus filhos, os quais educam. Outro, contenta-se com dois; úmido e seco ou quente e frio, os quais faz coabitar e casar em forma devida. Entre nós, os eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo de antes dele, admitem que o que chamamos o Todo é um único ser e assim o apresentam em seus mitos. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília concluíram que o mais certo seria combinar as duas teses e dizer: o ser é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, mantendo-se a sua coesão pelo ódio e pela amizade. O seu próprio desacordo é um eterno acordo: assim dizem, entre estas musas, as vozes mais elevadas; mas as de voz mais fraca diminuíram o eterno rigor desta lei: na alternância que pregam, umas vezes o Todo é uno, pela amizade que nele Afrodite mantém, outras vezes é múltiplo e hostil a si mesmo, em virtude de não sei que discórdia. Quem, dentre eles, fala verdadeiramente, e quem falsamente? Seria difícil dizer e pretensioso levantar críticas, em assuntos tão importantes, a homens que defendem a sua glória e antigüidade. Mas, sem incorrer em censura, podemos declarar que. . .

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Que pouco se interessaram e pouca consideração tiveram para conosco, o vulgo; pois todos eles prosseguem em suas teses até ao fim, sem se importarem em saber se nós os estamos acompanhando ou se, já muito antes, nos perdemos.

TEETETO

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Quando algum deles levanta a voz para dizer que o ser é, que foi, que se torna múltiplo ou uno ou duplo; e quando outro nos conta a mistura do quente ao frio depois de haver afirmado o princípio das associações e dissociações, pelos deuses, Teeteto, compreendes alguma coisa do que dizem, um ou outro? Quanto a

mim, quando jovem, eu acreditava, todas as vezes que se falava deste objeto que ora nos põe em dificuldade, o não-ser, compreendê-lo exatamente. E agora, tu vês que dificuldades ainda encontramos a seu respeito.

TEETETO

— Sim, vejo.

ESTRANGEIRO

— Ora, bem pode acontecer que, com relação ao ser, a nossa alma se encontre em igual confusão; e que nós que acreditamos tudo compreender, sem dificuldade, quando dele ouvimos falar, e nada compreender a propósito do outro termo, na realidade estejamos na mesma situação no que concerne a um e outro.

TEETETO

— Sim, pode.

ESTRANGEIRO

— Façamos, pois, a mesma reserva para todos os termos de que acabamos de falar.

TEETETO

— De bom grado.

ESTRANGEIRO

— Se concordas, examinaremos mais tarde os demais; mas primeiramente examinemos o maior deles, o principal.

TEETETO

— A qual deles te referes? Evidentemente, ao que crês, é o ser que deve ocupar-nos de início para descobrirmos que significado lhe emprestam aqueles que dele falam.

ESTRANGEIRO

— Descobriste logo meu pensamento, Teeteto. Aí está, pois, ao que creio, o método que se impõe à nossa pesquisa. Nós os suporemos presentes, pessoalmente, e lhes proporemos estas perguntas: "Que devereis vós todos, para quem o Todo é o quente e o frio ou algum par desta espécie, entender por esse

vocábulo que aplicais ao par quando dizeis que tanto o par, como cada um de seus termos, "é"? Que pretendeis fazer-nos entender por este "é"? Deveremos nele ver um terceiro termo somado aos dois outros, ou deveremos, segundo acreditais, admitir que o Todo é três, e não mais dois? Pois, se chamardes de ser a um dos dois, não podereis mais dizer que os dois igualmente "são"; e nesse caso, teríamos, em rigor, uma maneira dupla de fazer com que apenas um seja, mas nenhuma maneira de fazer com que dois "sejam".

TEETETO

— O que dizes é verdade.

ESTRANGEIRO

— "Seria, pois, ao par, que pretendeis chamar de ser?"

TEETETO

— É possível.

ESTRANGEIRO

— "Mas então, amigo", responderíamos, "ainda nesse caso se afirmaria muito claramente que dois é um".

TEETETO

— Tua réplica é perfeitamente justa.

ESTRANGEIRO

— "Uma vez, pois, que nos encontramos em dificuldade, caberá a vós explicar-nos o que entendeis por este vocábulo "ser". Evidentemente estas coisas vos são, de há muito, familiares. Nós mesmos, até aqui, acreditamos compreendê-las, e agora nos sentimos perplexos. Começai, pois, por nos ensiná-las desde o princípio, de sorte que, acreditando compreender o que dizeis, não nos aconteça, na verdade, o contrário". Estas são as questões e as observações que faremos a estas pessoas e a todas as demais que dizem que o Todo é mais que um. Encontras nela, meu filho, algo de falso?

TEETETO

— Absolutamente nada.

As doutrinas unitárias

ESTRANGEIRO

— E mais: não envidaríamos todos os esforços para saber, dos que dizem que o Todo é uno, o que entendem eles pelo ser?

TEETETO

— Como não!

ESTRANGEIRO

— Deverão eles responder-nos, pois, a esta pergunta: "Vós afirmais, creio, que não há senão um único ser?" E não é certo que responderão: "Sim, nós o afirmamos"?

TEETETO

— É,

ESTRANGEIRO

— "Bem, pelo nome de Ser, entendeis vós alguma coisa?"

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— "E sendo essa coisa o mesmo que o uno, empregais dois nomes para um mesmo e único objeto, ou, que deveremos nós pensar?"

TEETETO

— Como te responderão eles a essa pergunta, estrangeiro?

ESTRANGEIRO

— Evidentemente, Teeteto, para quem supuser esta hipótese, não será nada fácil responder à questão presente, nem aliás, a qualquer outra.

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Admitir que há dois nomes quando se acabou de afirmar que só existe o Uno, e nada mais, é um pouco ridículo.

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Por outro lado, rigorosamente falando, concordar com quem afirmasse que um nome,seja ele qual for, tem existência seria insensato.

TEETETO

— Em quê?

ESTRANGEIRO

— Afirmar que o nome é diferente da coisa é dizer que, afinal, há duas coisas.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Por outro lado, afirmar que o nome é idêntico à coisa é necessariamente, ou dizer que ele não é nome de nada, ou, se dissermos que ele é nome de alguma coisa, admitirmos como conseqüência que o nome só será nome de um único nome e de nenhum outro.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— E, sendo o Uno, unidade apenas de si mesmo, não será, ele mesmo, senão a unidade de um nome.

TEETETO

— Necessariamente.

ESTRANGEIRO

— Mas, que dizer do Todo? Afirmarão eles que é diferente do Uno, ou que é idêntico a ele?

TEETETO

— Certamente eles afirmarão, como afirmam, que é idêntico.

ESTRANGEIRO

— Se, então, ele é um Todo, como o diz o próprio Parmênides: "Semelhante à massa de uma esfera, bem redonda, em todas as suas partes, Do centro, igualmente distante, em todos os sentidos, Pois, é impossível que de um lado, seja maior ou menor do que do outro", o ser que assim é tem um meio e extremidades; e, desse fato, necessariamente tem partes, não é certo?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, nada impede ao que assim é dividido de ter uma unidade que se sobreponha ao conjunto de suas partes e de ser, dessa forma, não apenas total mas também una.

TEETETO

— Nada haveria de impedir.

ESTRANGEIRO

— Mas, o que assim é não pode ser em si mesmo, o próprio Uno, não é?

TEETETO

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— Porque o verdadeiro Uno, corretamente definido, só pode ser absolutamente indivisível.

TEETETO

— Necessariamente.

ESTRANGEIRO

— E um Uno assim constituído de várias partes não corresponderia, absolutamente, a esta definição.

TEETETO

— Compreendo.

ESTRANGEIRO

— Poderia então o Ser, com este caráter de unidade, ser Uno e Todo ou é absolutamente necessário recusar que o ser é um Todo.

TEETETO

— A alternativa que propões é difícil.

ESTRANGEIRO

— Tua observação é, realmente, muito certa; pois o ser com esta unidade relativa não apareceria de forma alguma idêntico ao Uno e, assim sendo, a totalidade seria maior que um.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Se, pois, o ser não é o Todo, em virtude deste caráter de unidade que recebeu do Uno, e se o Todo absoluto existe em si mesmo, segue-se que o ser falta a si mesmo.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— E, por este raciocínio, o ser, assim privado de si mesmo, não seria ser.

TEETETO

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Assim, ainda mais esta vez a totalidade se torna maior que o uno pois que o Ser, de um lado, e o Todo, de outro, têm agora, cada um, sua natureza distinta.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas se supusermos que o todo absoluto não existe, o mesmo acontecerá ao ser que, além de não ser "Ser", jamais poderá vir a sê-lo.

TEETETO

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— Tudo o que veio a ser, veio a ser sob forma de um todo; de sorte que não se pode admitir como reais, nem a existência, nem a geração se não considerarmos o Uno ou o Todo no número dos seres.

TEETETO

— Parece ser bem certo o que dizes.

ESTRANGEIRO

— E mais: o que não for um Todo não poderá ter nenhuma quantidade, pois, o que tiver alguma quantidade, seja ela qual for, necessariamente a terá como um todo.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— E assim surgirão, em cada caso, milhares e intermináveis dificuldades a quem definir o ser ou como um par ou como uma unidade.

TEETETO

— É o que nos permitem supor as que ora se entrevêem. Na verdade, elas se seguem, sem cessar, uma à outra, e a dúvida que levantam, a propósito de cada solução dada, é cada vez maior e mais inquietante.

Materialistas e Amigos das Formas

ESTRANGEIRO

— Embora não tenhamos procedido aqui ao exame de todos os que, pormenorizadamente, tratam do ser e do não-ser, aceitemos o exame que fizemos

como suficiente. Há outros que, em suas explicações, têm pretensões diferentes; e devemos examiná-los, igualmente, para convencer-nos, por um exame completo, que não é nada mais fácil dizer o que é o Ser do que o que é o não-ser.

TEETETO

— É preciso então examiná-los também.

ESTRANGEIRO

— Na verdade, parece que, entre eles, há um combate de gigantes, tal o ardor com que disputam, entre si, sobre o ser.

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Alguns procuram trazer à terra tudo o que há no céu e no invisível, tomando, num simples aperto de mão, a rochas e carvalhos. E, na verdade, é em virtude de tudo o que, dessa forma, podem alcançar que afirmam obstinadamente que só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar. Definem o corpo e a existência como idênticos e logo que outros pretendam atribuir o Ser a algo que não tenha corpo, mostram por estes um soberbo desprezo nada mais querendo ouvir.

TEETETO

— É verdade. Os homens de quem falas são intratáveis! Eu mesmo já encontrei vários deles.

ESTRANGEIRO

— Por sua vez, os seus adversários nesta luta se mantêm cuidadosamente em guarda, defendendo-se do alto de alguma região invisível, e esforçando-se por demonstrar que certas formas inteligíveis e incorpóreas são o ser verdadeiro. Ao que os demais tomam por corpos, e por "única Verdade", eles a despedaçam em seus argumentos, e recusando-lhe o ser, neles vêem apenas um móvel devir. É em torno a tais doutrinas, Teeteto, que há sempre uma luta sem fim a esse propósito.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Perguntemos, pois, a uns e outros a explicação do que entendem por ser.

TEETETO

— Como obteremos essa explicação?

ESTRANGEIRO

— Dos que fazem a existência consistir em formas nós a obteríamos mais facilmente, pois são mais acessíveis. Mas, dos que pretendem, à força, tudo reduzir ao corpo, é mais difícil e talvez mesmo quase impossível. Entretanto, parece-me que esta será a maneira pela qual devemos proceder com relação a eles.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Se possível, o ideal seria torná-los, realmente, mais razoáveis. Mas, se tal não estiver ao nosso alcance, admitamos por hipótese que eles são razoáveis e suponhamos que concordam em responder-nos de uma maneira mais cordial do que a de agora. A palavra dos honestos tem mais valor, creio, que a dos demais. Aliás, não são propriamente eles que nos preocupam; o que procuramos é a verdade.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Pergunta, pois, aos que se tornaram mais tratáveis e faze-te o intérprete de suas respostas.

TEETETO

— Assim farei.

ESTRANGEIRO

— Procuremos então saber se ao falarem de um vivo mortal afirmam ali alguma realidade.

TEETETO

— Naturalmente que sim.

ESTRANGEIRO

— Em sua opinião, esta realidade não é um corpo animado?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Colocam assim a alma no grupo dos seres?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E não afirmam também que a alma é, às vezes justa, outras vezes injusta; umas vezes sensata, outras insensata?

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Ora, não é na posse e na presença da justiça que as almas assim se tornam justas; e na posse dos contrários que se tornam o contrário?

TEETETO

— Sim, ainda aí eles concordarão contigo.

ESTRANGEIRO

— Mas, em sua opinião, tudo o que pode começar ou deixar de ser presente em qualquer parte, será certamente um ser.

TEETETO

— Efetivamente, eles assim reconhecem.

ESTRANGEIRO

— Uma vez que se concede o ser à justiça, à sabedoria e à virtude em geral, e a seus contrários, e finalmente à alma, onde residem, afirmarão que alguma destas realidades é visível e tangível ou dirão que todas elas são invisíveis?

TEETETO

— Dirão que quase nenhuma delas é visível.

ESTRANGEIRO

— E estas realidades invisíveis, terão elas, segundo eles, algum corpo?

TEETETO

— A esse propósito, não se limitarão mais a uma única e mesma resposta. Segundo dizem, a alma é, certa mente, corpórea. Mas, quanto à sabedoria e a todas as demais realidades a que se refere tua pergunta, o temor lhes impedirá de se atreverem tanto a negar-lhes, absolutamente, o ser, quanto a afirmar, categoricamente, que todas são corpos.

ESTRANGEIRO

— Isto prova claramente, Teeteto, que nossos homens se tornaram mais razoáveis, pois nenhum temor impediria, pelo menos aos que, dentre eles, foram semeados[3] e nasceram da terra, de sustentar o contrário até o fim, dizendo que tudo o que não possam apertar em suas mãos, por essa razão, absolutamente não existe.

TEETETO

— O que dizes é quase que palavra, por palavra, o que eles pensam.

ESTRANGEIRO

— Continuemos então a interrogá-los; pois, por poucos que sejam os seres que admitam incorpóreos, já bastará. Terão de explicar agora o que, na verdade, encontram de essencialmente comum entre estes e os corpóreos e que lhes permita dizer, referindo-se tanto a uns como a outros, que eles existem. É possível que se sintam em dificuldades, e nesse caso examina se estariam dispostos a admitir e concordar com a seguinte definição do ser, oferecida por nós.

TEETETO

— Qual? Dize-a e saberemos logo.

[3] Alusão à lenda grega que narrava haver Cadmo semeado os dentes de um dragão que matara. Dessa semeadura surgiram homens armados que se puseram a assaltar Cadmo. Aconselhado pela deusa Minerva, este lançara entre os seus assaltantes uma pedra e, então, os assaltantes puseram-se a bater uns contra os outros, havendo uma verdadeira mortandade. Desse combate acharam cinco homens que. com Cadmo, fundariam a cidade de Tebas. (N.doT.)

Uma definição do ser. Mobilistas e estáticos

ESTRANGEIRO

— A seguinte: o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o quê, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real; pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder.

TEETETO

— Uma vez que, até agora, eles não têm nenhuma definição melhor, aceitarão essa.

ESTRANGEIRO

— Está bem. Talvez adiante, tanto nós como eles mudaremos de opinião. Por enquanto, fique assim entendido, entre eles e nós. TEETETO

— Sim, entendido.

ESTRANGEIRO

— Passemos agora aos outros, aos Amigos das Formas, e ainda aqui traduze-nos tu a sua resposta.

TEETETO

— Assim farei.

ESTRANGEIRO

— Vós separais o devir do ser e a ele vos referis Como sendo distintos, não é?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E é pelo corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir; mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devir varia a cada instante.

TEETETO

— É precisamente o que afirmamos.

ESTRANGEIRO

— Mas que sentido, diremos, emprestais vós, excelentes pessoas, a esta comunhão, em sua dupla atribuição? Será o mesmo sentido a que há pouco nos referimos?

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— A paixão ou a ação resultante de um poder que se exerce ao encontro de dois objetos. Talvez tu, Teeteto, desconheças a resposta que dão a esta pergunta, mas eu talvez a saiba, pois, eles me são familiares.

TEETETO

— Qual é, então, essa resposta?

ESTRANGEIRO

— Não concordam, absolutamente, com o que há pouco dizíamos, a respeito do Ser, aos filhos da Terra[4].

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— A definição que adiantamos: "aquilo em que está presente o poder de exercer ou de sofrer a ação, por menor que seja", bastaria para, de algum modo, definir os seres?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Pois eles responderão o seguinte: o devir participa, certamente, do poder de sofrer e de exercer; mas ao ser, nenhum destes poderes convém.

---

[4] Referência irônica aos filósofos, ou mais precisamente, aos sofistas por sua impiedade. (N.doE.)

TEETETO

— E, no que dizem, há alguma coisa?

ESTRANGEIRO

— Alguma coisa a que devemos responder pedindo-lhes que nos ensinem, mais claramente, se concordam em que a alma conhece e que o ser é conhecido.

TEETETO

— Quanto a isso, certamente concordam.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, conhecer ou ser conhecido é, segundo vós, ação, paixão, ou ambas ao mesmo tempo? Ou ainda um é paixão, outro ação? Ou então, nem um nem outro não têm qualquer relação nem com uma nem com outra?

TEETETO

— Evidentemente nem um nem outro, nem em relação a uma, nem em relação a outra. Do contrário seria contradizer suas afirmações anteriores.

ESTRANGEIRO

— Compreendo. Mas, nisto ao menos, concordarão: se se admite que conhecer é agir, a conseqüência inevitável é que o objeto ao ser conhecido sofre a ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato do conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso.

TEETETO

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Mas como? Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?

TEETETO

— Na verdade, estrangeiro, estaríamos aceitando, assim, uma doutrina assustadora!

ESTRANGEIRO

— Admitiremos então que ele tem inteligência e não tem vida?

TEETETO

— Como admiti-lo?

ESTRANGEIRO

— Mas, afirmando nele a presença de uma e outra poderemos negar que tenha tais presenças numa alma?

TEETETO

— De que outra forma poderia tê-las?

ESTRANGEIRO

— Teria, então, inteligência, vida e alma, e ainda que animado, permaneceria estático sem mover-se de nenhuma maneira?

TEETETO

— Seria absurdo!, ao que me parece.

ESTRANGEIRO

— Temos, pois, de conceder o ser ao que é movido e ao movimento.

TEETETO

— Como negá-lo?

ESTRANGEIRO

— Do que se segue, Teeteto, que se os seres são imóveis, .não há inteligência em parte alguma, em nenhum sujeito e para nenhum objeto.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Por outro lado se admitirmos que tudo está em translaçao e em movimento excluiremos a própria inteligência do número dos seres.

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— Haverá jamais, a teu ver, permanência de estado, permanência de modo e permanência de objeto onde não houver repouso?

TEETETO

— Nunca.

ESTRANGEIRO

— E, faltando estas condições, crês que exista a inteligência ou que jamais tenha existido, em alguma parte?

TEETETO

— Certamente não.

ESTRANGEIRO

— Ora, se há alguém a quem devemos combater com todas as forças do raciocínio é quem, eliminando a ciência, o pensamento claro ou a inteligência, a esse preço afirma uma tese qualquer.

TEETETO

— Muito bem!

ESTRANGEIRO

— Ao filósofo, pois, e a quem quer que coloque este bem acima de todos, parece prescrever-se uma regra absoluta: recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. E preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o ser e o Todo, ao mesmo tempo.

TEETETO

— É a pura verdade.

A irredutibilidade do ser ao movimento e ao repouso

ESTRANGEIRO

— E então? Não parece que, a partir de agora, encerramos perfeitamente o ser em nossa definição?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Oh! assim fosse, Teeteto!, pois ao que creio é precisamente este o momento em que veremos o quanto o seu exame é difícil.

TEETETO

— Em quê, ainda? Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Ó jovem feliz! Não te apercebes de que, embora acreditando discerni-lo claramente, nós agora nos encontramos na ignorância mais profunda a seu respeito?

TEETETO

— Era o que pelo menos eu acreditava, e não sei bem em que estejamos assim enganados.

ESTRANGEIRO

— Examina, então, mais claramente, se a propósito de nossas últimas conclusões, não se teria direito de propor-nos as mesmas questões que propusemos antes aos que definiam o Todo pelo quente e o frio.

TEETETO

— Que questões? Dize-as de novo.

ESTRANGEIRO

— De bom grado. Ao recordá-las, procurarei fazê-lo interrogando-te da mesma forma como então os interrogara; o que nos servirá para, ao mesmo tempo, progredir um pouco.

TEETETO

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Vejamos: o repouso e o movimento não' são, na tua opinião, absolutamente contrários um ao outro?

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Entretanto tu afirmas que ambos são e tanto um como outro?

TEETETO

— Sim, certamente o afirmo.

ESTRANGEIRO

— Dizendo que são, declaras estarem os dois e cada um deles em movimento?

TEETETO

— Nunca.

ESTRANGEIRO

— Mas dizendo que ambos são, declaras que estão imóveis?

TEETETO

— Como é isso?

ESTRANGEIRO

— Logo, supões em teu espírito, além dessas duas coisas, uma terceira: o ser. Este abrange repouso e movimento. Não dizes que os dois são, unindo-os e observando a sua participação na existência?

TEETETO

— Parece realmente que pressentimos uma terceira coisa, o ser, quando dizemos que movimento e repouso são.

ESTRANGEIRO

— Logo, o ser não é a reunião de repouso e movimento, mas é coisa diferente de ambos.

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— Por sua própria natureza, o ser não está imóvel nem em movimento.

TEETETO

— É mais ou menos assim.

ESTRANGEIRO

— Para onde deve dirigir o raciocínio quem quiser descobrir uma teoria bem fundada a esse respeito?

TEETETO

— Para onde? Dize.

ESTRANGEIRO

— Creio que em nenhuma parte é fácil; pois, se uma coisa não se move, como é possível que não esteja parada? E como deixará de ter movimento aquilo que nunca está quieto? Portanto, o ser revelou-se agora como separado dos dois. Isto é possível?

TEETETO

— É a coisa mais impossível entre todas.

ESTRANGEIRO

— Aqui devemos lembrar isto.

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Que encontramos grande dificuldade quando alguém nos perguntou com que coisa se relaciona a expressão "não-ser". Recordas?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Será porventura menor a dificuldade em que ora nos encontramos a propósito do ser?

TEETETO

— A meu ver, estrangeiro, se me permites dizer, é ainda maior.

ESTRANGEIRO

— Nesse caso, paremos nossa exposição nessa delicada questão. Já, pois, que o ser e o não-ser nos trazem iguais dificuldades, podemos doravante esperar que, no dia mais ou menos claro, em que um deles se revêlar, o outro se esclarecerá de igual que nos for possível, tomando a ambos modo. Se nenhum deles se revelar a simultaneamente, nós, não deixaremos de prosseguir em nossa discussão, da melhor maneira

TEETETO

— Muito bem.

O problema da predicação e a comunidade dos gêneros

ESTRANGEIRO

— Expliquemos, pois, como pode acontecer que designemos uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes.

TEETETO

— Tens um exemplo? Dize-o.

ESTRANGEIRO

— Como sabes, ao falarmos do "homem" damos-lhe múltiplas denominações. Atribuímos-lhe cores, formas, grandezas, vícios e virtudes; em todos esses atributos, como em inúmeros outros, não afirmamos apenas a existência do homem, mas ainda do bom, e outras qualificações em número ilimitado. O mesmo se dá com todos os objetos: afirmamos, igualmente, que, cada um deles é um, para logo a seguir considerá-lo múltiplo e designá-lo por uma multiplicidade de nomes.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— E creio que assim fazendo estaremos servindo aos jovens e a alguns velhos, que só agora começam a instruir-se, um verdadeiro banquete. Está ao alcance de qualquer um dar a resposta imediata: é impossível que o múltiplo seja um e que o uno seja múltiplo. E, na verdade, aprazem-se em não permitir que o homem seja chamado bom, mas apenas que o bom seja chamado bom, e o homem, homem. Creio que freqüentemente encontras, Teeteto, pessoas cujo zelo se inflama a respeito deste assunto: muitas vezes, pela pobreza de sua bagagem intelectual, pessoas de idade mais que madura, se extasiam a esse propósito, crendo, certamente, haver feito uma descoberta de grande sabedoria.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Para que nossa argumentação se aplique a todos aqueles que, não importa em que sentido, discorreram a respeito do ser, suponhamos que dirigimos as questões que se seguem não apenas a nossos atuais contendores mas a todos aqueles com quem acabamos de dialogar.

TEETETO

— Que questões?

ESTRANGEIRO

— Ser-nos-á vedado unir o ser ao repouso e ao movimento, assim como unir uma a outra quaisquer coisas que sejam, e, considerando-as, ao contrário, como inaliáveis, como incapazes de participação mútua, tratá-las como tais em nossa linguagem? Ou as uniremos todas supondo-as capazes de se associarem mutuamente? Ou, enfim, diremos que algumas possuem essa capacidade e outras não? Dessas possibilidades, Teeteto, à qual poderemos afirmar que se orientará a preferência dos homens?

TEETETO

— Eu, pelo menos, nada posso responder em seu nome, a esse respeito.

ESTRANGEIRO

— Por que não resolves estas questões uma a uma, procurando as conseqüências a que cada hipótese nos conduz?

TEETETO

— Tua idéia é excelente.

ESTRANGEIRO

— Suponhamos, pois, pelo menos como hipótese, que a primeira afirmativa seja, se concordas, a seguinte: nada possui, com nada, possibilidade alguma de comunidade sob qualquer relação que seja. Isto não significa excluir o movimento e o repouso de toda participação na existência?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— E então? Poderá dar-se o caso de algum deles existir e não possuir comunidade com a existência?

TEETETO

— É impossível.

ESTRANGEIRO

— Eis uma conclusão que, rapidamente, inverteu tudo, ao que parece: a tese daqueles' que movem o Todo, a tese daqueles que, afirmando-o uno, o imobilizam, e a tese de todos aqueles que, classificando os seres por Formas, afirmam-nos eternamente idênticos e imutáveis. Pois todas essas pessoas fazem essa atribuição do ser, quer falando do ser realmente móvel, quer falando do ser realmente imóvel.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Além do mais, todos aqueles que ora unificam o todo e ora o dividem, seja conduzindo à unidade, ou da unidade fazendo surgir uma infinidade; seja decompondo-o em elementos fini-tos e em elementos finitos recompondo; quer descrevam este duplo devir como uma alternância ou uma coexistência eterna, não importa: nada dizem, desde que nada pode associar-se.

TEETETO

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Mas aqueles que, entre todos, exporiam sua tese ao ridículo mais ruidoso, são os que não querem, em caso algum, consentir que, pelo efeito dessa comunidade que um ser suporta com outro, qualquer que seja ele, receba outra denominação que não a sua.

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— É que a propósito de tudo, vêem-se obrigados a empregar as expressões "ser" "à parte", "dos outros", "em si", e milhares de outras determinações. Incapazes de delas se livrarem e delas se servindo em seus discursos, eles não necessitam que outro os refute mas, como se diz, alojam no seu íntimo, o inimigo e o contraditor; e essa voz que os critica no seu interior eles a arrastam para onde queiram à maneira do bizarro Euricles[5].

TEETETO

— Tua comparação é admirável e verdadeira.

ESTRANGEIRO

— Mas que aconteceria se concedêssemos a todas as coisas este poder de mútua comunidade?

TEETETO

— Essa pergunta eu mesmo posso responder.

---

[5] Euricles, célebre ventríloquo daquela época, mencionado também nas *Vespas* de Aristófanes. (N. do T.)

ESTRANGEIRO

— Em que sentido?

TEETETO

— Do seguinte modo: o movimento se tornaria repouso absoluto e o próprio repouso, por sua vez, mover-se-ia no momento em que eles se unissem um ao outro.

ESTRANGEIRO

— Ora, é impossível, absolutamente impossível, creio, que o movimento seja imóvel e o repouso móvel?

TEETETO

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Resta-nos, então, somente a terceira hipótese.

TEETETO

— Realmente.

ESTRANGEIRO

— Ora, uma ao menos, destas hipóteses, é certamente verdadeira: ou tudo se une ou nada se une, ou então, há algo que se presta e algo que não se presta à mútua associação.

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Mas precisamente as duas primeiras se revelaram impossíveis.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Quem quiser responder corretamente, poderá sustentar apenas a última.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Desde que, pois, algumas vezes se consente a união, e outras vezes se recusa, o caso seria mais ou menos idêntico ao que se dá com as letras: entre elas também, com efeito, há desacordo entre algumas e acordo entre outras.

TEETETO

— Não há dúvida.

ESTRANGEIRO

— Mas as vogais, certamente, se distinguem das outras letras, pelo fato de circularem como laços através de todas; além disso, sem uma delas é impossível que as outras se combinem uma a uma.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Nesse caso, saberá o novato quais são aquelas que podem ter essa comunidade, ou será necessária uma arte a quem, a respeito delas, pretender o emprego de uma ciência eficaz?

TEETETO

— É-lhe necessária uma arte.

ESTRANGEIRO

— Qual?

TEETETO

— A gramática.

ESTRANGEIRO

— Com relação aos tons agudos e graves não acontece o mesmo? Aquele que possui a arte de saber quais os que se combinam e quais os que não se combinam é músico; e aquele que nada entende a esse respeito não é um leigo?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— E em toda arte, entre competências e incompetências encontraremos as mesmas diferenças.

TEETETO

— Naturalmente.

A dialética e o filósofo

ESTRANGEIRO

— Muito bem. Desde que os gêneros, como conviemos, são eles também mutuamente suscetíveis de semelhantes associações, não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão?

TEETETO

— Certamente é necessária tal ciência que é, talvez, a suprema ciência?

ESTRANGEIRO

— Que nome, então, daríamos a essa ciência, Teeteto? Por Zeus, não estaremos, sem o sabermos, dirigindo-nos para a ciência dos homens livres e correndo o risco, nós que procuramos o sofista, de haver, antes de encontrá-lo, descoberto o filósofo?

TEETETO

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética?

TEETETO

— Sim, assim diríamos.

ESTRANGEIRO

— Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça.

TEETETO

— Como atribuí-lo a outrem?

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, em que lugar, agora ou mais tarde, poderemos encontrar o filósofo se chegarmos a procurá-lo. Ele próprio é difícil de ser visto com bastante clareza. Mas esta dificuldade não é a mesma para ele e para o sofista.

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Este se refugia na obscuridade do não-ser, aí se adapta à força de aí viver; e é à obscuridade do lugar que se deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente, não é verdade?

TEETETO

— Ao que parece.

ESTRANGEIRO

— Quanto ao filósofo, é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas.

TEETETO

— É uma explicação tão verossimilhante quanto a primeira.

ESTRANGEIRO

— Dentro em pouco procuraremos uma idéia clara do filósofo, se assim quisermos. Mas quanto ao sofista, parece-me que hão devemos abandoná-lo antes de o havermos examinado muito bem.

TEETETO

— Tens razão.

Os gêneros supremos e suas relações mútuas

ESTRANGEIRO

— Já que, relativamente aos gêneros, chegamos ao acordo de que uns se prestam a uma comunidade mútua, outros não; de que alguns aceitam essa comunidade com alguns, outros com muitos, e de que outros, enfim, penetrando em todos os lugares, nada encontram que lhes impeça de entrar em comunidade com todos, resta-nos apenas deixarmo-nos conduzir por essa ordem de argumentação, prosseguindo em nosso exame. Não o estenderemos aliás, à universalidade das formas, temendo confundirmo-nos nessa multidão. Consideraremos, entretanto, algumas destas, que nos parecem as mais importantes, e veremos, em primeiro lugar, o que são elas, tomadas separadamente, para em seguida examinar em que medida são elas suscetíveis de se associarem umas às outras. Dessa forma, se não chegarmos a conceber com plena clareza o ser e o não-ser, poderemos ao menos deles dar uma explicação tão satisfatória quanto o

permita este método de pesquisa. Saberemos então se podemos dizer que o não-ser é realmente inexistente e dele nos livrarmos sem nada perder.

TEETETO

— É o que é necessário fazer.

ESTRANGEIRO

— Ora, os mais importantes desses gêneros são precisamente aqueles que acabamos de examinar: o próprio ser, o repouso e o movimento.

TEETETO

— De longe, os maiores.

ESTRANGEIRO

— Dissemos, por outro lado, que os dois últimos não podiam associar-se um ao outro.

TEETETO

— É exato.

ESTRANGEIRO

— Mas o ser se associa a ambos: pois, em suma, os dois são.

TEETETO

— Não há dúvida.

ESTRANGEIRO

— Então, há três.

TEETETO

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Assim, cada um é outro com relação aos dois que restam, e o mesmo que ele próprio.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas que significado demos a este "mesmo" e a este "outro"? Serão estes dois gêneros diferentes dos três primeiros, se bem que sempre necessariamente associados a eles? Deveremos, então, considerar cinco seres e não três, ou este "mesmo" e este "outro" serão, sem que o saibamos, simplesmente outros nomes que damos a qualquer um dos gêneros precedentes?

TEETETO

— Talvez.

ESTRANGEIRO

— Mas certamente nem o movimento nem o repouso não serão o "outro" nem o "mesmo".

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— O que quer que atribuamos de comum ao movimento e ao repouso não poderá ser nem um nem outro deles.

TEETETO

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— Porque ao mesmo tempo o movimento se imobilizaria, e o repouso se tornaria móvel. Com efeito, se qualquer um dentre eles se aplicar a esse par, obrigará o outro a mudar sua própria natureza na natureza contrária, pois o tornará participante de seu contrário.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Mas ambos participam, quer do mesmo, quer do outro.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Não digamos, pois, que o movimento é o mesmo ou o outro, nem o digamos para o repouso.

TEETETO

— Realmente, não o diremos.

ESTRANGEIRO

— Muito bem, deveremos entender o ser e o mesmo como constituindo um?

TEETETO

— Talvez.

ESTRANGEIRO

— Mas se o ser e o mesmo não significam nada de diferente, ao afirmar-mos que o movimento e o repouso são, diremos que eles são o mesmo, como seres que são.

TEETETO

— Entretanto, isso é impossível.

ESTRANGEIRO

— Então é impossível que o mesmo e o ser não sejam senão um.

TEETETO

— Sim, ao que parece.

ESTRANGEIRO

— Deveremos, pois, às três formas precedentes, adicionar "o mesmo" como quarta forma?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— E então? "O outro" deverá ser contado como uma quinta forma? Ou será necessário entender a ele e ao ser como dois nomes que servem a um gênero único?

TEETETO

— Talvez.

ESTRANGEIRO

— Mas concordarás, creio, que dentre os seres uns se expressam por si mesmos e outros, unicamente em alguma relação.

TEETETO

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Ora, "o outro" se diz sempre relativamente a um outro, não é?

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Isso não se daria se o ser e o "outro" não fossem totalmente diferentes. Supondo-se que o "outro" participasse das duas formas, como acontece com o ser, poderia acontecer que, a um dado momento, houvesse um outro que não fosse relativo a outra coisa. Ora, já vimos perfeitamente que tudo o que é outro só o é por causa da sua relação necessária a outra coisa.

TEETETO

— É verdade o que dizes.

ESTRANGEIRO

— É necessário, pois, considerar a natureza do "outro" como uma quinta forma, entre as que já estabelecemos.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Diremos, também, que ela se estende através de todas as demais. Cada uma delas, com efeito, é outra além do resto, não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de que ela participa da forma do "outro".

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, o que nos é necessário dizer a respeito dessas cinco formas tomadas uma a uma.

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Em primeiro lugar, o movimento: ele é absolutamente outro que não o repouso. Não é o que dizemos?

TEETETO

— É.

ESTRANGEIRO

— Logo, ele não é repouso.

TEETETO

— De maneira alguma.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, ele "é" pelo fato de participar do ser.

TEETETO

— É.

ESTRANGEIRO

— E mais: o movimento é outro que não o "mesmo".

TEETETO

— Seja.

ESTRANGEIRO

— Então ele não é "o mesmo".

TEETETO

— Certamente não.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, vimos que ele é o mesmo, pois como conviemos tudo participava do mesmo.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Então o movimento é o mesmo, e não o mesmo: é necessário convir nesse ponto sem nos afligirmos, pois, quando dizemos o mesmo e não o mesmo, não nos referimos às mesmas relações. Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, é em conseqüência de sua comunidade com "o outro", comunidade esta que o separa do "mesmo" e o torna não-mesmo, e sim outro; de sorte que, neste caso, temos o direito de chamá-lo "não-o-mesmo".

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Se, pois, de alguma maneira, o próprio movimento participa do repouso, haveria algo de estranho em chamá-lo estacionário?

TEETETO

— Seria, ao contrário, perfeitamente correto, se devemos convir que, entre os gêneros, uns se prestam à associação mútua, outros não.

ESTRANGEIRO

— Ora, essa é justamente a demonstração à qual havíamos chegado antes de atingirmos esta, e havíamos provado que é precisamente essa a sua natureza.

TEETETO

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Retomemos, pois: o movimento é outro que não o "outro", assim como era outro que não o mesmo e que não o repouso?

TEETETO

— Necessariamente.

ESTRANGEIRO

— Em certa relação ele não é, pois, o outro; e é outro de acordo com o nosso raciocínio de agora.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Daí o que se segue? Iremos nós, afirmando-o outro que não os três primeiros, negar que seja outro que não o quarto, havendo concordado que os gêneros que estabelecemos e que nos propusemos examinar eram cinco?

TEETETO

— E o meio? Não podemos admitir um número menor que aquele que há pouco demonstramos?

Definição do não-ser como alteridade

ESTRANGEIRO

— É, pois, sem temor que sustentamos esta afirmação: o movimento é outro que não o ser.

TEETETO

— Sim, sem sombra de escrúpulo.

ESTRANGEIRO

— Assim, pois, está claro que o movimento é, realmente, não ser, ainda que seja ser na medida em que participa do ser?

TEETETO

— Absolutamente claro.

ESTRANGEIRO

— Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-

ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres.

TEETETO

— É possível.

ESTRANGEIRO

— Assim, cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser.

TEETETO

— É possível.

ESTRANGEIRO

— Logo, é necessário afirmar que o próprio ser é outro que não o resto dos gêneros.

TEETETO

— Necessariamente.

ESTRANGEIRO

— Assim, vemos que tantos quantos os outros são, tantas vezes o ser não é; pois, não os sendo, ele é um em si; e por sua vez, os outros, infinitos em número, não são.

TEETETO

— Parece ser verdade.

ESTRANGEIRO

— Aqui, ainda, não há nada que nos deva preocupar, pois a natureza dos gêneros comporta comunidade mútua. Aquele que se recusa a concordar conosco neste ponto, que comece por converter à sua causa os argumentos precedentes, antes de procurar negar as conclusões.

TEETETO

— O que pedes é justo.

ESTRANGEIRO

— Eis, ainda, um ponto a considerar.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser.

TEETETO

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Quando, por exemplo, falamos de algo "não grande", crês que por essa expressão designamos mais o pequeno que o igual?

TEETETO

— Que razão teríamos nós?

ESTRANGEIRO

— Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis o que significa o "não" que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Ainda uma observação se me permites.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— A natureza do outro me parece dividir-se do mesmo modo que a ciência.

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— Também a ciência é una, não é? Mas cada parte que dela se separa, para aplicar-se a um determinado objeto, tem um nome que lhe é próprio: é por isso que se fala de uma pluralidade de artes e ciências.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO .

— Pois bem; as partes dessa unidade que é a natureza do outro, especificam-se do mesmo modo.

TEETETO

— Talvez sim; mas explica-nos de que maneira.

ESTRANGEIRO

— Há alguma parte do outro que se oponha ao belo?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Ela é anônima ou tem um nome particular?

TEETETO

— Sim, há um nome: pois tudo o que chamamos não-belo é outro que o belo, exclusivamente.

ESTRANGEIRO

— Eis agora minha questão.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— O não-belo não é um ser que separamos de um gênero determinado, e que depois opomos a outro ser?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— O não-belo se reduz, pois, ao que parece, a uma oposição determinada de ser a ser.

TEETETO

— Perfeitamente justo.

ESTRANGEIRO

— Poderíamos então, dizer que, desta maneira, o belo seria mais ser, e o não-belo, menos?

TEETETO

— Absolutamente não.

ESTRANGEIRO

— Devemos afirmar, então, que o não-grande é, pela mesma razão que o próprio grande?

TEETETO

— Sim, e pela mesma razão.

ESTRANGEIRO

— Logo, o não-justo deve colocar-se, também, na mesma plana que o justo, na medida em que, de maneira alguma, um não é mais ser que o outro.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— O mesmo se dirá de todo o resto, pois que a natureza do outro, pelo que vimos, se inclui entre os seres; e se ela é, é necessário considerar as suas partes como seres pela mesma razão que o que quer que seja.

TEETETO

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim

podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente.

TEETETO

— É claro.

ESTRANGEIRO

— E, então, que nome lhe daríamos?

TEETETO

— Claro que o de "não-ser" precisamente; o não-ser que buscávamos a propósito do sofista.

ESTRANGEIRO

— Ele não é, pois, como disseste, inferior em ser a nenhum outro. É necessário animarmo-nos a proclamar, desde já, que o não-ser é, a título estável, possuidor de uma natureza que lhe é própria do mesmo modo que o grande era grande e o belo era belo, e o não-grande, não-grande, e o não-belo, não-belo; por essa mesma razão também, o não-ser era e é não-ser, unidade integrante no número que constitui a multidão das formas. Ou a teu ver, Teeteto, teríamos alguma dúvida?

TEETETO

— Nenhuma.

Recapitulação da argumentação sobre a realidade do não-ser

ESTRANGEIRO

— Sabes, a este respeito, que nosso desafio a Parmênides, nos levou bem além dos limites por ele interditados?

TEETETO

— Para onde?

ESTRANGEIRO

— Levamos nossas pesquisas muito além, estendendo-as a um campo bem mais vasto que aquele que ele nos permitia explorar, e, contra ele, estabelecemos nossas demonstrações.

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— Se me recordo, ele disse: "Jamais obrigarás os não-seres a ser; Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação."

TEETETO

— Sim, foi exatamente o que disse.

ESTRANGEIRO

— Ora, não nos contentamos apenas em demonstrar que os não-seres são, mas fizemos ver em que consiste a forma do não-ser. Uma vez demonstrado, com efeito, que há uma natureza do outro, e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser.

TEETETO

— E a meu ver, estrangeiro, o que dissemos é a pura verdade.

ESTRANGEIRO

— Não nos venham, pois, dizer, que é porque denunciamos o não-ser como o contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é. Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional. Quanto à definição que há pouco demos do não-ser, que nos convençam de sua falsidade, refutando-a, ou, não lhes sendo possível, que aceitem afirmar o que nós afirmamos. Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser

outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Quem se recusar a crer nessas oposições, que pesquise, então, e explique melhor do que acabamos de explicar. Mas crer que realizamos uma invenção difícil por sentirmos prazer em forçar os argumentos em todos os sentidos, é preocupar-se com coisas que não valem esse trabalho; nossos argumentos presentes o confirmam. Não há aqui, com efeito, invenção elegante nem descoberta difícil. Mas, eis o que ao mesmo tempo é difícil e belo.

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Já o disse: abandonar essas argúcias próprias ao novato, e que não envolvem dificuldade alguma, e mostrar-se capaz de seguir a marcha de uma argumentação, criticando-a passo a passo, e, quer ela afirme ser o mesmo sob uma certa relação o que é outro, ou outro o que é mesmo, discuti-la de acordo com a própria relação e o ponto de vista que ela considera em uma ou outra dessas assertivas. Mas, mostrar não importa como, que o mesmo é outro, e o outro, o mesmo; o grande, pequeno; o semelhante, dessemelhante, sentindo prazer em apresentar perpetuamente essas oposições nos argumentos, isso não constitui a verdadeira crítica: é apenas, evidentemente, o fruto prematuro de um primeiro contato com o real.

TEETETO

— Certamente.

Aplicação à questão do erro na opinião e no discurso

ESTRANGEIRO

— Na verdade, meu caro amigo, esforçar-se por separar tudo de tudo, não é apenas ofender à harmonia, mas ignorar totalmente as musas e a filosofia.

TEETETO

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— É a maneira mais radical de aniquilar todo discurso, isolar cada coisa de todo o resto; pois é pela mútua combinação das formas que o discurso nasce.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Vês, pois, como era oportuno, como o fizemos há pouco, lutar contra essas pessoas e constrangê-las a aceitar a associação mútua.

TEETETO

— Oportuno para quê?

ESTRANGEIRO

— Para assegurar ao discurso lugar no número dos gêneros do ser. Privarmo-nos disso, com efeito, seria, desde logo — perda suprema — privar-nos da filosofia. Além disso, é-nos necessário, agora, definirmos a natureza do discurso. Se dele fôssemos privados, recusando-lhe absolutamente o ser, isso significaria negarnos toda possibilidade de discorrer sobre o que quer que fosse, e dele estaríamos privados se concordássemos que absolutamente nada se associa a nada.

TEETETO

— Tens razão nesse ponto. Mas não compreendo por que devemos, agora, definir em comum o discurso.

ESTRANGEIRO

— Eis, talvez, algumas razões que te farão — se me quiseres ouvir — compreender mais facilmente.

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— Havíamos descoberto que o não-ser é um gênero determinado entre os demais, e que se distribui por toda série dos gêneros.

TEETETO

— É exato.

ESTRANGEIRO

— Muito bem; resta-nos agora examinar se ele se associa à opinião e ao discurso.

TEETETO

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— Se ele não se associa, segue-se necessariamente que tudo é verdadeiro. Mas, uma vez que a ele se associe, então, a opinião falsa e o discurso falso serão possíveis. O fato de serem não-seres o que se enuncia ou se representa, eis o que constitui a falsidade, quer no pensamento, quer no discurso.

TEETETO

— Com efeito.

ESTRANGEIRO

— Ora, se há falsidade, há engano.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E desde que há engano, há em tudo, inevitavelmente, imagens, cópias e simulacros.

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— Ora, como dissemos, é exatamente neste abrigo que o sofista se refugiou, e, uma vez ali, negou obstinadamente a própria existência da falsidade. A seu ver, ninguém há que conceba ou que enuncie o não-ser; pois o não-ser não possui, sob relação alguma, parte nenhuma no ser.

TEETETO

— Foi exatamente essa sua atitude.

ESTRANGEIRO

— Agora, entretanto, o não-ser se revelou participar do ser, e aquele argumento já não lhe servirá mais de arma. Objetaria ele, talvez, que algumas formas participam do não-ser, e outras não, e que, precisamente, o discurso e a opinião estão no número daquelas que não possuem essa participação. Assim, à arte que produz imagens e simulacros, e na qual pretendíamos alojá-lo, ele negaria absolutamente e com toda sua força o ser, uma vez que a opinião e o discurso não possuem comunidade com o não-ser; pois não poderá haver ali falsidade se essa comunidade não existe. Eis, pois, por que razões nos é necessário examinar cuidadosamente o que podem ser o discurso, a opinião e a imaginação; e, uma vez assim esclarecidos, descobrir a comunidade que eles possuem com o não-ser; e a partir desta descoberta, demonstrar a existência da falsidade; demonstrada a existência da falsidade, nela aprisionar o sofista se contra ele couber esta acusação ou, dela o absolvendo, procurá-lo em qualquer outro gênero.

TEETETO

— Eis que me parece bom, estrangeiro, verificar com certeza o que dissemos do sofista, no início: que seu gênero era de difícil caça. Realmente, ele nos aparece fértil em problemas; e tão logo nos proponha um, é necessário destruí-lo violentamente, antes de chegar até ele, sofista. Na verdade, apenas chegamos ao fim do problema que ele nos opôs, negando o não-ser, e eis que ele nos propõe outro:

o do falso, cuja existência no discurso e na opinião nos é necessário agora demonstrar. Após o que se levantará, talvez, um novo problema, que um outro ainda virá secundar, e, ao que parece jamais veremos o fim.

ESTRANGEIRO

— É necessário ter coragem, Teeteto, por pequeno que seja o avanço que possamos, a cada passo, progredir. Desencorajando-nos diante desses primeiros obstáculos, que poderíamos contra os demais já não avançando sequer um passo, ou mesmo sendo impelidos para trás? Como diz o provérbio, um tal espírito, fraco, nunca tomará uma cidade. Já que, por ora, meu caro, levamos a termo a demonstração que dizes. a mais forte muralha está vencida: o resto será, de agora em diante, mais fácil e de menor importância.

TEETETO

— Disseste bem.

ESTRANGEIRO

— Tomemos, pois, de início, como dizíamos há pouco, o discurso e a opinião, para verificar mais claramente, se o não-ser a eles se prende, ou se eles são absolutamente verdadeiros, um e outro, e jamais falsos.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Prossigamos, a exemplo do que falamos das formas e das letras, e do -esmo modo refaçamos esta pesquisa, tomando por objetos os nomes. Este é um ponto de vista, no qual se deixa entrever a solução que procuramos.

TEETETO

— Que questão proporás, pois, a propósito desses nomes?

ESTRANGEIRO

— Se todos concordam, ou nenhum; ou se uns se prestam a um acordo, e outros não.

TEETETO

— A última hipótese é evidente: uns se prestam a ele; outros não.

ESTRANGEIRO

— Eis, talvez, o que entendes por isso: aqueles que, ditos em ordem, fazem sentido, concordam; os outros, cuja seqüência não forma sentido nenhum, não concordam.

TEETETO

— Como assim? Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— O que julguei teres no espírito, ao concordares comigo. Possuímos, na verdade, para exprimir vocalmente o ser, dois gêneros de sinais.

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— Os nomes e os verbos, como os chamamos.

TEETETO

— Explica tua distinção.

ESTRANGEIRO

— O que exprime as ações, nós chamamos verbo.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Quanto aos sujeitos que executam essas ações, o sinal vocal que a eles se aplica é um nome.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Nomes apenas, enunciados de princípio a fim, jamais formam um discurso, assim como verbos enunciados sem o acompanhamento de algum nome.

TEETETO

— Eis o que eu não sabia.

ESTRANGEIRO

— É que, certamente, tinhas outra coisa em vista, dando-me, há pouco, teu assentimento; pois o que eu queria dizer era exatamente isso: enunciados numa seqüência como esta, eles não formam um discurso.

TEETETO

— Em que seqüência?

ESTRANGEIRO

— Por exemplo, *anda, corre, dorme,* e todos os demais verbos que significam ação; mesmo dizendo-os todos, uns após outros, nem por isso formam um discurso.

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— E se dissermos ainda: *leão, cervo, cavalo,* e todos os demais nomes que denominam sujeitos executando ações, há, ainda aqui, uma série da qual jamais resultou discurso algum; pois, nem nesta, nem na precedente, os sons proferidos indicam nem ação, nem inação, nem o ser, de um ser, ou de um não-ser, pois não unimos verbos aos nomes. Somente unidos haverá o acordo e, desta primeira combinação nasce o discurso que será o primeiro e mais breve de todos os discursos.

TEETETO

— Que entendes com isso?

ESTRANGEIRO

— Ao dizer: *o homem aprende* não reconheces ali um discurso, o mais simples e o primeiro?

TEETETO

— Para mim, sim.

ESTRANGEIRO

— E que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente que nomeia, e, a esse entrelaçamento, demos o nome de discurso.

TEETETO

— Justamente.

ESTRANGEIRO

— Assim, pois, do mesmo modo que, entre as coisas, umas concordam mutuamente, outras não; assim, também, nos sinais vocais, alguns deles não podem concordar, ao passo que outros, por seu mútuo acordo, criaram o discurso.

TEETETO

— Perfeitamente exato.

ESTRANGEIRO

— Mais uma pequena observação.

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— O discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre o nada é impossível haver discurso.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Não será necessário, também, que ele possua uma qualidade determinada?

TEETETO

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Tomemos, pois, a nós mesmos, por objeto de nossa observação.

TEETETO

— E o que devemos fazer.

ESTRANGEIRO

— Vou pronunciar diante de ti um discurso, unindo um sujeito a uma ação por meio de um nome e de um verbo; e tu dirás sobre o que é esse discurso.

TEETETO

— Se puder, assim farei.

ESTRANGEIRO

— *Teeteto está sentado,* será um longo discurso?

TEETETO

— Não; aliás, bem curto.

ESTRANGEIRO

— Cabe-te, pois, dizer a propósito de quem e sobre o que ele discorre.

TEETETO

— Evidentemente, a propósito de mim e sobre mim.

ESTRANGEIRO

— E este?

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— *Teeteto, com quem agora converso, voa.*

TEETETO

— Aqui, ainda, só há uma resposta possível: a propósito de mim e sobre mim.

ESTRANGEIRO

— Mas cada um desses discursos tem, necessariamente, uma qualidade.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Que qualidade devemos, pois, atribuir a um e outro?

TEETETO

— Poderemos dizer que um é falso, outro verdadeiro.

ESTRANGEIRO

— Ora, aquele que, dentre os dois, é verdadeiro, diz, sobre ti, o que é tal como é.

TEETETO

— Claro!

ESTRANGEIRO

— E aquele que é falso diz outra coisa que aquela que é.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Diz, portanto, aquilo que não é.

TEETETO

— Mais ou menos.

ESTRANGEIRO

— Ele diz, pois, coisas que são, mas outras, que aquelas que são a teu respeito; pois, como dissemos, ao redor de cada realidade há, de certo modo, muitos seres e muitos não-seres.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Assim, o último discurso que fiz a teu respeito deve, em primeiro lugar, e tendo em vista o que definimos como a essência do discurso, ser, necessariamente, um dos mais breves.

TEETETO

— Pelo menos é o que resulta de nossas conclusões de há pouco.

ESTRANGEIRO

— Deve, em segundo lugar, referir-se a alguém.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, se não se refere a ti, não se refere, certamente, a ninguém mais.

TEETETO

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Não discorrendo sobre pessoa alguma, não seria então, nem mesmo um discurso. Na verdade demonstramos que é impossível haver discurso que não discorra sobre alguma coisa.

TEETETO

— Perfeitamente exato.

ESTRANGEIRO

— Assim, o conjunto formado de verbos e de nomes, que enuncia, a teu respeito, o outro como sendo o mesmo, e o que não é como sendo, eis, exatamente, ao que parece, a espécie de conjunto que constitui, real e verdadeiramente, um discurso falso.

TEETETO

— É a pura verdade.

ESTRANGEIRO

— E então? Não é evidente, desde já, que o pensamento, a opinião, a imaginação, são gêneros suscetíveis, em nossas almas, tanto de falsidade como de verdade?

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— Compreenderás mais facilmente a razão se me deixares explicar em que eles consistem e em que diferem um dos outros.

TEETETO

— Explica.

ESTRANGEIRO

— Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento.

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Mas a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal, não recebeu o nome de discurso?

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Sabemos, além disso, que há, no discurso, o seguinte. . .

TEETETO

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Afirmação e negação.

TEETETO

— Sim, sabemos.

ESTRANGEIRO

— Quando, pois, isto se dá na alma, em pensamento, silenciosamente, haverá outra palavra para designá-lo além de opinião?

TEETETO

— Que outra palavra haveria?

ESTRANGEIRO

— Quando, ao contrário, ela se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação, este estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação, ou haverá ainda outra palavra?

TEETETO

— Nenhuma outra.

ESTRANGEIRO

— Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas.

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— Percebes como descobrimos a falsidade da opinião e do discurso bem mais prontamente do que esperávamos, quando, há bem pouco, receávamos perder o nosso trabalho, empreendendo tal pesquisa?

TEETETO

— Sim, percebo.

Retomo à definição do sofista

ESTRANGEIRO

— Não nos desencorajemos, pois, com aquilo que resta fazer. Uma vez esclarecido este ponto, recordemos nossas anteriores divisões por formas.

TEETETO

— Exatamente que divisões?

ESTRANGEIRO

— Dividimos a arte que produz as imagens em duas formas: uma produz a cópia, outra produz o simulacro.

TEETETO

— Sim. ESTRANGEIRO

— Quanto ao sofista, embaraça-mo-nos sem saber em que forma colocá-lo. TEETETO

— Realmente.

ESTRANGEIRO

— E no meio desta dificuldade uma vertigem ainda mais tenebrosa nos atacou quando se propôs o argumento que, contrariando a todos, sustenta que nem a cópia, nem a imagem, nem o simulacro são; pois não há falsidade de modo algum, em tempo algum, em parte alguma.

TEETETO

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Agora, entretanto, uma vez descoberta, pelo menos, a existência do discurso falso, e da opinião falsa, são possíveis as imitações dos seres; e da intenção em produzi-las, pode nascer uma arte da falsidade.

TEETETO

— É, realmente, possível.

ESTRANGEIRO

— Que o sofista, finalmente, fosse colocado em uma das formas acima referidas, é uma conclusão sobre a qual já concordamos anteriormente.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Procuremos, então, prosseguir novamente, dividindo em dois o gênero proposto, e seguindo sempre a parte direita de nossas divisões, e prendendo-nos ao que elas apresentam de comum com o sofista, até que, havendo-o despojado de tudo o que ele tem de comum, só lhe deixemos a sua natureza própria. Poderemos, assim, torná-la clara, primeiramente a nós mesmos, e, em seguida, àqueles que, com este método, têm as mais próximas afinidades de espírito.

TEETETO

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Não começamos, então, nossas divisões pela arte da produção e arte da aquisição?

TEETETO

— Sim. ESTRANGEIRO

— E, na arte da aquisição, a caça, a luta, o negócio, e outras formas desta espécie, não nos deixaram entrever o sofista?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Já que ele está incluído na arte mimética[6], é evidentemente necessário, em primeiro lugar, dividir em dois a própria arte da produção. Pois a imitação é, na verdade, uma espécie de produção; produção de imagens, certamente, e não das próprias realidades. Não é certo?

TEETETO

— Sim, perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Comecemos, então, por distinguir, na produção, duas partes.

TEETETO

— Quais?

ESTRANGEIRO

— Uma divina, outra humana.

TEETETO

— Ainda não compreendo.

ESTRANGEIRO

— É produtor, dizíamos, se nos recordamos de nosso início, todo poder que se torna causa daquilo que, anteriormente, não era, e, ulterior-mente, começa a ser.

---

[6] Arte mimética é a arte da imitação, considerada em seus caracteres gerais e em suas semelhanças com o que se produz. (N. do T.)

TEETETO

— Recordamo-nos.

ESTRANGEIRO

— Todos os animais mortais, pois, todas as plantas que sementes e raízes fazem surgir sobre a terra, finalmente tudo o que se agrega, no interior da terra, em corpos inanimados, fusíveis e não fusíveis, não é unicamente uma operação divina que o faz nascer, ulteriormente, do seu não-ser primitivo? Ou usaremos a maneira vulgar de crer e falar. ..

TEETETO

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Que a natureza os engendra por uma causalidade espontânea e que se desenvolve sem o auxílio de pensamento algum? Ou deveremos dizer que se criaram por uma razão e uma ciência divina, emanada de Deus?

TEETETO

— Quanto a mim, talvez, devido à minha idade, passo muitas vezes de uma opinião a outra. Neste momento, entretanto, basta olhar-te para ver que, para ti, estas gerações possuem, certamente, uma causa divina; e eu faço minha esta crença.

ESTRANGEIRO

— Pensas corretamente, Teeteto. Se tivéssemos de incluir-te entre aqueles que, no futuro, terão outras opiniões, este seria o momento de procurar empregar, nesta demonstração, a persuasão constrangedora que alcançasse o teu assentimento. Mas vejo o íntimo de tua natureza: sem que haja necessidade de nossas demonstrações, ela se inclina, por si mesma, para onde, como confessas, te sentes atraído neste momento; e não me deterei em demonstrar, pois seria perder tempo. Afirmarei, entretanto, que as obras ditas da natureza são obras de uma arte divina, e aquelas que os homens compõem, com elas, são obras de uma arte humana. De acordo com este princípio há, pois, dois gêneros de produção: um humano, outro divino.

TEETETO

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Divide, ainda, cada um deles em dois.

TEETETO

— Como?

ESTRANGEIRO

— Por exemplo: depois de haver dividido a produção em toda sua largura, divide-a, agora, em todo seu comprimento.

TEETETO

— Pois dividamos.

ESTRANGEIRO

— Obteremos, assim, quatro partes: duas relativas a nós, e humanas; duas relativas aos deuses, e divinas.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas, se retomarmos a divisão no primeiro sentido, de cada parte principal se destacará uma parte produtora de realidade e as duas partes restantes devem, em rigor quase absoluto, chamar-se produtoras de imagens. Eis, pois, que a produção novamente se desdobra.

TEETETO

— Explica-me esse novo desdobramento.

ESTRANGEIRO

— Nós mesmos, creio, e o resto dos seres vivos e ainda seus princípios componentes — fogo, água e substâncias congêneres — somos considerados igualmente a produção e a obra de Deus. É o que sabemos, não é certo?

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Ao lado de cada uma delas vêm, em seguida, colocar-se suas imagens que não são mais suas realidades, e que também devem a sua existência a uma arte divina.

TEETETO

— Que imagens?

ESTRANGEIRO

— Aquelas que nos vêm no sono e todos os simulacros que, durante o dia, se formam, como se diz, espontaneamente: a sombra que projeta o fogo quando as trevas o invadem; e esta aparência, ainda, que produz, em superfícies brilhantes e polidas, o concurso, num mesmo ponto, de duas luzes: sua luz própria e uma luz estranha, e que opõe, à visão habitual, uma sensação inversa.

TEETETO

— Eis, pois, as duas obras da produção divina: de um lado, a coisa em si mesma; e de outro, a imagem que acompanha cada coisa.

ESTRANGEIRO

— Mas que diremos de nossa arte humana? Não afirmaremos que, pela arte do arquiteto, se cria uma casa real, e, pela arte do pintor, uma outra casa, espécie de sonho apresentado pela mão do homem a olhos despertos?

TEETETO

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Assim, pois, se repete até o fim esta dualidade de obras de nossa ação produtora: de um lado, a própria coisa, pela arte que produz as coisas reais; de outro, a imagem, devida à arte que produz imagens.

TEETETO

— Agora compreendo melhor e estabeleço, para a arte da produção, duas formas, das quais cada uma é dupla; de um lado, produção divina e produção humana; de outro, criação de coisas, ou criação de certas semelhanças.

ESTRANGEIRO

— Muito bem; mas lembremos que esta produção de imagens deveria compreender dois gêneros: a produção de cópias e a produção de simulacros, uma vez demonstrado ter o falso um ser real de falso e assim contado, por direito de sua natureza, como unidade entre os seres.

TEETETO

— Foi exatamente esse nosso raciocínio.

ESTRANGEIRO

— Ora, a demonstração foi feita e, por conseguinte, é incontestável nosso direito de distinguir essas duas formas.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Dividamos, ainda, o simulacro em dois.

TEETETO

— Em que sentido?

ESTRANGEIRO

— De um lado, o simulacro se faz por meio de instrumentos. De outro, a pessoa que executa o simulacro se presta, ela própria, como instrumento.

TEETETO

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Supõe que alguém movimente o seu corpo para reproduzir uma atitude tua, ou sua voz para reproduzir a tua voz; esta maneira de simular é, acredito, o que se chama propriamente por mímica.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Separemos, pois, esta parte com o nome de mímica. Quanto ao resto, deixemos tranqüilamente de lado, sem com ele preocupar-nos, ficando a outros o cuidado de reduzi-lo à unidade e de dar-lhe um nome conveniente.

TEETETO

— Sim, separemos e prossigamos.

ESTRANGEIRO

— Mas esta primeira parte, Teete-to, deve ainda ser dividida em dois. Vejamos por quê.

TEETETO

— Dize-o.

ESTRANGEIRO

— Dentre os que imitam, uns conhecem o objeto que imitam, e outros assim fazem sem o conhecer. Ora, que maior princípio de divisão poderemos estabelecer senão este do não-conhe-cimento e do conhecimento?

TEETETO

— Nenhum.

ESTRANGEIRO

— Bem; a imitação de que falávamos há pouco, era imitação por pessoas que conhecem, pois tua figura e tua pessoa são possíveis de serem conhecidas por quem quer que queira imitá-las.

TEETETO

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— Mas que dizer da figura da justiça, e, em geral, de toda virtude? Não haverá muitos que, sem a conhecer, mas dela tendo apenas uma opinião qualquer, se desdobram em todas as suas forças e zelo, para fazê-la aparecer como uma qualidade pessoal realmente neles presente, imitando-a o mais que podem em seus atos e palavras?

TEETETO

— Muitos, realmente, muitos.

ESTRANGEIRO

— E será que todos falham em parecer justos sem absolutamente o serem? Ou é exatamente o contrário o que acontece?

TEETETO

— Exatamente o contrário.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, dois imitadores que é necessário considerar diferentes um do outro: aquele que não sabe e aquele que sabe.

TEETETO

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Sendo assim, onde encontraremos para cada um deles um nome que lhes caiba? Evidentemente é difícil encontrá-lo, pois para esta divisão por gêneros e formas, parece ter sido inveterada a indolência de nossos predecessores que dela tiveram tão pouca noção que nem mesmo o tentaram. Assim, nossos recursos a propósito de nomes são, necessariamente, pouco abundantes. Entretanto, embora pareça muito ousada nossa expressão, nós a usaremos para distinguir bem uma da outra: à imitação que se apóia na opinião daremos o nome de doxo-mimética; e à que se apóia na ciência, o nome de mimética sábia.

TEETETO

— Está bem.

ESTRANGEIRO

— Ora, é da primeira que nos devemos ocupar, pois o sofista não pertence ao número daqueles que sabem, mas daqueles que se limitam a imitar.

TEETETO

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Examinemos, então, o doxômimo para ver se ele é perfeito como uma barra de ferro ou se há nele alguma divisão.

TEETETO

— Examinemos.

ESTRANGEIRO

— Há, realmente, e uma divisão bem visível. Dentre estes imitadores há o ingênuo, que crê ter ciência do que apenas tem opinião, e, além dele, outro que, de tanto haver revolvido os argumentos, em si mesmo desperta uma forte desconfiança, uma viva apreensão de ignorância pessoal, mesmo em relação a assuntos sobre os quais, diante dos outros, ele se dá ares de sábio.

TEETETO

— Um e outro gênero existem, certamente, tal como dizes.

ESTRANGEIRO

— Assim, a um consideraremos simples imitador, e a outro como imitador irônico?

TEETETO

— É razoável.

ESTRANGEIRO

— E o gênero ao qual pertence este último, consideraremos único ou duplo?

TEETETO

— Decide tu mesmo.

ESTRANGEIRO

— Ao examinar, percebo claramente dois gêneros. No primeiro, distingo o homem capaz de praticar esta ironia em reuniões públicas, em longos discursos, diante de multidões; ao passo que o outro, em reuniões particulares, dividindo seu discurso em argumentos breves, obrigando seu interlocutor a se contradizer.

TEETETO

— O que dizes é bem exato.

ESTRANGEIRO

— Que personagem, será, pois, para nós, o homem dos discursos longos? Político ou orador popular?

TEETETO

— Orador popular.

ESTRANGEIRO

— E como chamaremos ao outro? Sábio ou sofista?

TEETETO

— Sábio, exatamente, é impossível, pois já afirmamos que ele não sabe nada. Mas, porque imita ao sábio, ele terá um nome que se aproxime deste, e já estou quase convencido de que é a seu propósito que devemos dizer: eis, verdadeiramente, nosso famoso sofista.

ESTRANGEIRO

— Encerraremos aqui a cadeia, como o fizemos anteriormente, reatando juntos, de ponta a ponta, retrospectivamente, os elementos de seu nome.

TEETETO

— É precisamente o que quero.

ESTRANGEIRO

— Assim, esta arte de contradição que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas sobre a opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens; esta porção, não divina mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo de que podemos dizer "que é a raça e o sangue" do autêntico sofista, afirmando, ao que parece, a pura verdade.

TEETETO

— Perfeitamente.

POLÍTICO

Tradução e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa

Sócrates, Teodoro, Estrangeiro, Sócrates, o Jovem

SÓCRATES

— Quanto te agradeço, Teodoro, por me haveres apresentado Teeteto e o Estrangeiro[1] !

TEODORO

— Pois em breve, Sócrates, hás de dever-me uma gratidão três vezes maior, ao completarem eles o retrato do político, e a seguir o do filósofo.

SÓCRATES

— Que assim seja! Mas, meu caro Teodoro, poderíamos dizer também que o que ouvimos nos foi contado pelo mais notável mestre de cálculo e de geometria?

TEODORO

— O quê, Sócrates?

SÓCRATES

— Que tu dás a cada um desses homens o mesmo valor[2], quando, entretanto, a diferença que os separa não poderia expressar-se por qualquer proporção da vossa arte[3].

TEODORO

— Ó Sócrates, por nosso Deus Amon! Eis aí uma crítica boa e justa com que revelas, de memória, o meu erro de cálculo. Um dia ainda me vingarei por isso.

---

[1] O início deste diálogo liga-se às últimas páginas do *Sofista*. Sócrates refere-se, neste passo, à discussão deste último diálogo. (N. do T.)

[2] Referência aos perigos da analogia. Cf. *Sof.* 231a. (N. do T.)

[3] Sócrates refere-se à matemática. (N. do T.)

Agora, entretanto, quero pedir ao Estrangeiro que, espero, não faltará com a sua boa vontade para conosco, nem nos abandonará, para falar-nos do político ou do filósofo, escolhendo o de que prefere falar-nos primeiramente.

ESTRANGEIRO

— É o que faremos, Teodoro, pois já que iniciamos esta discussão é preciso não abandonar a nossa obra. Mas o que farei com Teeteto?

TEODORO

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Não seria melhor que o deixássemos descansar, tomando em seu lugar o seu companheiro, este outro Sócrates[4] que aqui está? Que te parece?

TEODORO

— Sim, toma ao outro em seu lugar, como propuseste. Ambos são jovens e suportarão melhor esta prova, até o fim, se tiverem algum descanso.

SÓCRATES

— Aliás, meu caro Estrangeiro, estes jovens poderão ser meus parentes longínquos. Dizes que um deles se parece comigo, pelos traços fisionômicos[5]; o outro, tendo nome semelhante ao meu, terá comigo certo parentesco. E nós devemos sempre procurar reconhecer nossos parentes pela maneira por que conversam. Com Teeteto conversei ontem e ouvi, ainda há pouco, o que te respondeu; mas do jovem Sócrates, nada ouvi. É mister, porém, que o conheçamos. Interroga-o tu primeiro e mais tarde responderá a mim.

ESTRANGEIRO

— Muito bem. Ouviste, jovem Sócrates, o que disse Sócrates?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Concordas com o que ele propõe?

---

[4] As personagens do *Político* são, é bom notar desde logo, Sócrates, Teodoro, o Estrangeiro de Eléia; Teeteto e mais Sócrates, o jovem. (N. do T.)

[5] Também no diálogo *Teeteto* assinala-se a semelhança fisionômica entre Sócrates e Teeteto. (N.doT.)

SÓCRATES, O JOVEM

— Com todo o gosto.

ESTRANGEIRO

— Assim se tu não te recusas, muito menos posso eu recusar-me. Depois do sofista, penso que devemos agora estudar o político. Dize-me, pois: devemos ou não colocar o político entre os sábios?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Nesse caso devemos classificar as ciências do mesmo modo como o fazíamos ao estudar a personagem precedente[6]?

SÓCRATES, O JOVEM

— Creio que sim.

ESTRANGEIRO

— Mas, ao que me parece, jovem Sócrates, ele não teria lugar na mesma classificação.

SÓCRATES, O JOVEM

— Em qual, então?

ESTRANGEIRO

— Em outra.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, é o que parece.

ESTRANGEIRO

— E onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político? É mister que o encontremos e que o separemos dos demais, diferenciando-o por aquilo que lhe é característico, para, a seguir, dar aos outros caminhos, que dele se afastam, um caráter único específico a todos, de

[6] A personagem precedente é o Sofista. (N. do T.)

sorte a finalmente permitir ao nosso espírito classificar todas as ciências em duas espécies.

SÓCRATES, O JOVEM

— Esse trabalho, caro Estrangeiro, parece-me ser teu, e não meu.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, jovem Sócrates, encontrando esse caminho, ele será tanto teu quanto meu.

SÓCRATES, O JOVEM

— Está bem.

ESTRANGEIRO

— A aritmética assim como outras artes que lhe são semelhantes não são separadas da ação e dirigidas apenas para o conhecimento?

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, as artes que se relacionam com a arquitetura ou com qualquer outra forma de construção manual estão ligadas originalmente à ação e o seu concurso à ciência faz com que sejam produzidos corpos que antes não existiam.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Classifiquemos então todas as ciências atendendo a este princípio. Demos a uma parte o nome de ciência prática e, à outra, de ciência puramente teórica.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sejam essas, se assim o queres, as duas espécies compreendidas na unidade de todas as ciências.

ESTRANGEIRO

— Poderemos então admitir que o político, o rei, o senhor de escravos, e o cabeça de casal são uma só coisa, ou haverá tantas artes quantos os nomes pronunciados? Mas segue-me agora num outro caminho.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Imagina que um leigo seja capaz de dar conselhos a um médico. Não deveremos chamá-lo pelo mesmo nome que damos a esse profissional?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, se um cidadão qualquer é capaz de dar conselhos ao soberano de um país, não poderemos dizer que nele existe a ciência que o próprio soberano deveria ter?

-SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, poderemos.

ESTRANGEIRO

— Mas a ciência de um verdadeiro rei, não é a ciência própria do rei?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E aquele que a tiver, sendo rei ou simples cidadão, não terá direito, em virtude de sua arte, ao título real?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente que sim.

ESTRANGEIRO

— Poderíamos dizer o mesmo do senhor de escravos ou do cabeça de casal?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— E haverá alguma diferença entre o governo de uma casa e o de uma pequena cidade?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nenhuma.

ESTRANGEIRO

— Assim também, em relação ao problema que discutimos, é evidente que só há uma ciência, quer se diga real, política ou econômica. Sobre isso não discutiremos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim,para que...

ESTRANGEIRO

— Por outro lado, é evidente também que um rei para manter-se no poder não recorre à força das mãos ou ao vigor de seu corpo, mas à força de sua inteligência e de sua alma.

SÓCRATES, O JOVEM

— É evidente.

ESTRANGEIRO

— Então diremos que o rei tem muito mais relação com a ciência teórica do que com as artes manuais, ou com todas as artes práticas?

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Poderemos fazer então da ciência política e do político, da ciência real e do homem real, uma só unidade?

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Não seria conveniente então, a fim de proceder com método, classificar a ciência teórica?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Examina, pois, com cuidado, se nela encontramos uma dualidade de conhecimento.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— A seguinte: lembras-te de que falávamos da arte do cálculo. . .

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Pois toda ela faz parte, creio eu, das ciências teóricas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Nem poderia ser de outro modo.

ESTRANGEIRO

— Bem, o cálculo, que nos dá a conhecer a diferença entre os números, terá ainda outra função além daquela de julgar estas diferenças?

SÓCRATES, O JOVEM

— Que teria ele mais a fazer?

ESTRANGEIRO

— Nenhum arquiteto trabalha como operário, mas apenas dirige os operários.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— A sua contribuição é um conhecimento, e não uma colaboração manual.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Seria certo então dizer que ele participa da ciência teórica?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Ele, no entanto, uma vez traçado o plano, não deve considerar-se livre e abandonar a tarefa como o faria o calculista. Ao que creio, cabe-lhe ainda indicar a cada um dos operários tudo quanto lhes compete fazer até que tenham terminado todo o trabalho.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Assim, pois, todas essas ciências são teóricas, incluindo as que participam da arte do cálculo, mas os dois gêneros que elas formam diferem; pois um deles, em seus cálculos, apenas julga, e outro, além de julgar, também dirige.

SÓCRATES, O JOVEM

— Parece que sim.

ESTRANGEIRO

— Se então distinguirmos em toda a ciência teórica uma parte a que chamaremos diretiva e outra crítica, teremos feito uma divisão correta? SÓCRATES, O JOVEM

— É o que creio.

ESTRANGEIRO

— Mas quando realizamos alguma coisa em comum é mister que nos sintamos felizes em nos entendermos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— E, enquanto nós assim nos sentimos felizes, não nos preocupamos com o que pensam os outros.

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, em qual dessas duas partes colocaremos o rei? Na arte crítica, com o papel de simples espectador, ou será melhor decidirmos pela arte diretiva, pois na realidade ele ordena, como o senhor?

SÓCRATES, O JOVEM

— Não há razão para hesitar.

ESTRANGEIRO

— Devemos agora examinar se também a arte de dirigir permite qualquer divisão. Penso que do mesmo modo que na arte dos comerciantes se distinguem os produtores dos revendedores, da mesma foram se diferencia o gênero real do gênero dos arautos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Os comerciantes, comprando as mercadorias produzidas por outrem, as revendem a terceiros.

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro.

ESTRANGEIRO

— Assim também a família dos arautos recebe as decisões alheias para transmiti-las a terceiros.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— E então? Confundiremos a arte do rei com a do intérprete, do patrão de barco, do adivinho, do arauto e muitas outras semelhantes, que têm em si, realmente, um poder diretivo? Ou preferes que, prosseguindo a nossa comparação, forjemos, por analogia, um outro nome, pois nenhum existe para designar esse gênero de dirigentes cujo mando deriva deles mesmos? Este característico servirá para a nossa divisão e assim poremos o gênero real na classe autodirigente sem nos preocuparmos com as demais e darmos a elas outro nome qualquer, pois a nossa pesquisa tem por objeto o dirigente e não o oposto do dirigente.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Ora, muito bem, se o gênero em questão está bem separado dos outros por meio desta oposição, do poder pessoal e do poder de empréstimo, é mister que o dividamos, por sua vez, se encontrarmos nele possibilidade para isso.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Julgo que há essa possibilidade. Acompanha-me e faze comigo essa divisão.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Quando pensamos em dirigentes, no exercício de alguma direção, não vimos também que as suas ordens têm sempre como finalidade alguma coisa a ser produzida?

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Pois bem. Não é difícil dividir-se em duas partes tudo o que se produz.

SÓCRATES, O JOVEM

— De que maneira?

ESTRANGEIRO

— Uma parte desse todo é formada pelos seres inanimados, e a outra pelos seres animados.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— É desse mesmo modo que a parte diretiva da ciência teórica deve ser dividida.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Atribuiremos uma das suas partes à produção dos seres inanimados e a outra à dos seres animados, e assim teremos uma primeira divisão do conjunto.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Deixemos de lado uma das partes e tomemos outra; e novamente dividamos essa parte em dois.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que parte queres que tomemos?

ESTRANGEIRO

— Naturalmente aquela que dirige os seres vivos. É natural que a ciência real não dirige, do mesmo modo que a arquitetura, coisas sem vida: seu papel é muito mais nobre. É sobre os seres vivos que ela reina e é sobre eles que ela sempre exerceu o seu império.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— No que diz respeito à população e à criação dos seres vivos é possível distinguir a individual e o cuidado coletivo pelos seres que vivem em rebanhos.

SÓCRATES, O JOVEM

— É claro.

ESTRANGEIRO

— Não consideremos o político como criador de indivíduos, tal como o lavrador que cuida do seu boi ou do tratador que cuida de seu cavalo, mas sim como o criador de todos os cavalos ou de todos os bois.

SÓCRATES, O JOVEM

— O que disseste é evidente.

ESTRANGEIRO

— A parte relativa à criação de seres vivos, especialmente relacionada com grupos, chamaremos de "criação em rebanhos" ou de "criação coletiva"?

SÓCRATES, O JOVEM

— Daremos o nome que convier.

ESTRANGEIRO

— Muito bem, meu caro Sócrates! Se continuares assim serás um sábio na tua velhice. Façamos, pois, como dizes. De que maneira seria possível, porém, mostrar que há duas espécies de rebanhos e, ao mesmo tempo, conseguir que este nosso inquérito, em lugar de ser relativo a um duplo objeto, se faça apenas em relação à sua metade?

SÓCRATES, O JOVEM

— Aplicarei todos os meus esforços. A criação de homens, todavia, parece-me ser diversa da dos animais.

ESTRANGEIRO

— Distinguiste com diligência e coragem. Tomaremos todo o cuidado a fim de não incidir mais uma vez em erro.

Uma pequena lição de lógica: Espécie e parte

SÓCRATES, O JOVEM

— Que erro?

ESTRANGEIRO

— Não ponhamos de parte, isolada, uma pequena porção em face de outras maiores, sem considerar a sua espécie. Cuidemos, ao contrário, que a parte traga em si a espécie. É fácil, por certo, separar logo o objeto que se procura do restante, mas é preciso ter sorte para desse modo acertar. Assim, tu, ainda há pouco, acreditaste fazer uma divisão e precipitaste o teu raciocínio, logo que percebeste que ele dizia respeito aos homens. Mas de fato, meu amigo, essas pequenas divisões não deixam de oferecer perigo. É mais seguro proceder por partes, dividindo as metades. Assim, há mais probabilidade de encontrar os caracteres específicos. Ora é isso que principalmente importa na nossa pesquisa.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer com isso?

ESTRANGEIRO

— Agrada-me a tua índole, e, por isso, falarei mais claramente. No ponto em que estamos é impossível explanar o que disse a não ser de modo imperfeito. Não obstante, procurarei fazê-lo tendo em mira maior clareza.

SÓCRATES, O JOVEM

— Por que dizes então que a nossa divisão não fora feita corretamente?

ESTRANGEIRO

— Porque é o mesmo que tentar alguém dividir a humanidade em duas partes, como costuma a maioria, isto é, separando-a como se o gênero helênico constituísse uma unidade distinta das demais e dando-se a estas o nome comum de "bárbaros"; supondo que por causa dessa denominação coletiva formem também uma unidade, quando de fato são numerosíssimas, distintas entre si e de linguagens

bem diferentes, ou ainda, se se acreditasse que para dividir os números por dois, bastasse apenas destacar a cifra "dez mil" de todos os outros e colocá-la à parte, como que constituindo uma só espécie e dar ao resto um único nome acreditando, desta vez ainda, que esse simples nome fosse suficiente para criar um segundo gênero em face do primeiro. Creio que a divisão seria melhor; que melhor seguiria às formas específicas e seria mais dicotômica se, dividindo os números em "pares" e "ímpares", dividíssemos, do mesmo modo, o gênero humano em machos e fêmeas; e se nos decidíssemos a não separar nem caracterizar, relativamente aos demais, os Lídios, os Frígios, ou outras unidades senão quando já não fosse mais possível obter uma divisão em que cada um dos termos seria, ao mesmo tempo, gênero e parte.

SÓCRATES. O JOVEM

— É verdade. Mas, caro Estrangeiro, como poderia alguém conhecer com maior clareza que o gênero e a parte não são idênticos mas diferentes?

ESTRANGEIRO

— Sócrates, tu, homem encantador, desejas algo que não é fácil. Já estamos desviados de nossa discussão mais que o necessário, e queres desviá-la ainda mais! Por ora, convém que voltemos ao nosso trabalho. O problema que propões discuti-lo-emos em outra ocasião, com calma, como bons pesquisadores. Cuidado, porém! Não penses que de mim ouviste, sobre esse ponto, uma perfeita explicação.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que explicação?

ESTRANGEIRO

— Que gênero e parte são coisas diversas.

SÓCRATES, O JOVEM

— De que maneira?

ESTRANGEIRO

— O que for uma espécie será necessariamente parte daquilo de que é espécie; mas nada impede que a parte seja, ao mesmo tempo, uma outra espécie.

Estas são, caro Sócrates, das duas explicações aquela que tu deveras dar como sendo minha.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que sempre direi.

ESTRANGEIRO

— Mais uma coisa, agora.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

O Grou e a sua opinião

ESTRANGEIRO

— Lembras-te onde estávamos antes da digressão que nos trouxe até aqui? Era, creio, no momento em que te perguntava como se podia dividir a arte de criar os rebanhos, e em que me declaraste, com tanta afoiteza, que há dois gêneros de seres vivos: o gênero humano e, de outro lado, todo o restante dos animais, constituindo um só bloco.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Nessa passagem notei que tu, separando uma parte, pensavas que todos os outros seres constituíssem um gênero, pois que lhes deste o nome de "animais".

SÓCRATES, O JOVEM

— De fato assim foi.

ESTRANGEIRO

— Mas, meu intrépido amigo! segundo essa maneira de julgar, outro ser vivo dotado de inteligência — o que parece verificar-se com os grous ou com outras espécies de animais — poderia classificar do mesmo modo que tu classificas: oporia os grous, como integrando um gênero a todos os outros seres vivos e, orgulhoso,

consideraria os demais seres, inclusive os homens, como pertencentes a uma mesma família, dando-lhes talvez o nome de "animais". Procuremos, pois, evitar erros semelhantes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Não dividindo o gênero inteiro dos animais, a fim de não incorrermos no mesmo erro.

SÓCRATES, O JOVEM

— De fato, é o que se deve evitar.

ESTRANGEIRO

— Já antes cometêramos erro idêntico.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Lembras-te de que havíamos considerado toda a parte diretiva da ciência teórica, no gênero da "criação de animais", de animais em rebanhos?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas nesse caso, já não estaria implícita a divisão dos animais em mansos e selvagens? Aqueles que, por sua natureza, podem ser domesticados chamam-se mansos, e selvagens os que não são domesticáveis.

SÓCRATES, O JOVEM

— Bem.

ESTRANGEIRO

— A ciência que perseguíamos sempre se referiu aos mansos, devendo ser procurada entre as criaturas que vivem em rebanhos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Não faremos a divisão como antes fizéramos, tendo em vista todos os seres; nem nos apressaremos a atingir a política, pois que isso nos imporia o contratempo que está cominado no provérbio[7].

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— O de caminhar com maior pressa e só mais tarde chegar ao fim.

SÓCRATES, O JOVEM

— Feliz contratempo, caro estrangeiro.

Animais aquáticos e terrestres

ESTRANGEIRO

— Pode ser. Recomecemos, então, dividindo a arte de criar coletivamente. Talvez, uma vez terminada a pesquisa, ela te mostre o que desejas saber. A propósito dize-me uma coisa. . .

SÓCRATES, O JOVEM

— Quê?

ESTRANGEIRO

— Sei que pessoalmente não observaste a domesticação dos peixes no rio Nilo ou nos aquários reais mas, talvez, já ouviste falar muitas vezes dessa criação. É possível, porém, que a tivesses visto nas fontes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, nas fontes vi pessoalmente; e ouvi o que muitos contaram a respeito das outras.

[7] Os gregos possuíam o seguinte provérbio *Apressa-te devagar*, cujo sentido é: quem corre muito depressa cai e chega ao fim mais tarde do que aquele que não corre. O eleata refere-se ao jovem que quer descobrir com demasiada rapidez a arte real e que por isso faz divisões precipitadas e temerárias. (N. do T.)

ESTRANGEIRO

— Ouviste e acreditaste que há criação de gansos e grous apesar de não teres passeado pelos campos da Tessália.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como não?

ESTRANGEIRO

— Perguntei tudo isso porque na arte de criação em rebanhos existem animais que são aquáticos e outros terrestres.

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— Não achas que a ciência da criação em rebanho deve ser dividida em duas partes, uma delas correspondendo à criação na água, e outra à criação em terra?

SÓCRATES, O JOVEM

— Concordo.

ESTRANGEIRO

— Não será necessário examinar a que grupo pertence a arte regia pois que isso é evidente a qualquer homem?

SÓCRATES, O JOVEM

— Como não?

ESTRANGEIRO

— Qualquer pessoa saberá dividir a criação em rebanhos feita em terra firme.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Eu distinguiria entre seres que voam e seres que andam sobre a terra.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Examinemos, então, se é certo que a arte política se refere aos que andam sobre a terra. Não julgas que o maior ignorante concordaria com isso?

SÓCRATES, O JOVEM

— Julgo.

ESTRANGEIRO

— No entanto, a arte de criar os animais que andam sobre a terra deverá ser dividida, tal como o número, em duas partes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro.

ESTRANGEIRO

— Notamos dois caminhos que conduzem a essa subdivisão que pretendemos examinar. Um é mais curto e opõe a pequena parte à grande, enquanto o outro, embora seja mais longo, respeita o que disséramos, isto é, que se deve, sempre que possível, dividir ao meio. Podemos, todavia, tomar o caminho que desejarmos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como? Não é possível tomar os dois caminhos?

ESTRANGEIRO

— Simultaneamente, não, admirável amigo. Mas claro que é possível ir primeiro por um e depois por outro.

SÓCRATES, O JOVEM

— Então, decido. Percorreremos os dois, tomando, inicialmente, um, depois o outro.

ESTRANGEIRO

— É fácil, pois o que nos falta fazer é pouco. No princípio ou no meio do caminho, seria difícil atender ao teu pedido. Agora, já que assim queres, iremos pelo caminho mais longo. Descansados como estamos caminharemos sem dificuldade. Repara agora como eu divido.

SÓCRATES, O JOVEM

— Fala!

ESTRANGEIRO

— Os animais que andam sobre a terra, mansos, e que vivem em rebanhos estão distribuídos, por natureza, em dois grupos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Um grupo não possui chifres, enquanto o outro os tem.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Divide, pois, a arte de criar os animais que andam sobre a terra consagrando uma parte a cada um desses grupos; e observa que, se quisesses dar um nome a cada espécie, encontradas maiores dificuldades do que as que são necessárias.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como deverei denominá-las?

ESTRANGEIRO

— Assim: dividindo-se a ciência da criação dos animais que andam sobre a terra em duas partes; uma abrangerá a parte do rebanho com chifres e a outra, a parte sem chifres.

SÓCRATES, O JOVEM

— Concordo que isso é bem claro.

ESTRANGEIRO

— Quanto ao rei é evidente que pastoreia um rebanho sem chifres.

SÓCRATES, O JOVEM

— Nem poderia deixar de ser.

ESTRANGEIRO

— Dividamos, então, esse rebanho, e procuremos atribuir ao Rei o que lhe pertence.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Queres dividi-lo em seres de duas e de uma só unha? Ou, conforme o princípio da procriação, em cruzados e puros? Creio que compreendes o que quero dizer?

SÓCRATES, O JOVEM

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Que, por exemplo, é natural realizar-se a reprodução de cavalos e burros por cruzamento.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Por outro lado, os outros animais deste rebanho domesticável não se podem procriar por cruzamento.

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, de qual destes grupos parece cuidar o político, dos que se procriam por cruzamento, ou dos demais?

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente, daqueles que não se cruzam.

ESTRANGEIRO

— Temos, ao que parece, de dividir esta família, como as anteriores, em duas partes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, temos.

Quadrúpedes e bípedes.
O concurso das duas majestades

ESTRANGEIRO

— Todos os seres mansos e que vivem em rebanho já estão discriminados, exceto duas espécies, pois, ao que creio, não convém incluir a família dos cães no número dos animais que se criam em rebanhos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não, mas segundo que princípio dividiremos essas duas espécies?

ESTRANGEIRO

— Segundo o princípio que distingue Teeteto de ti, pois que vós ambos vos ocupais da geometria.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Pela diagonal, e depois pela diagonal da diagonal.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— A natureza do gênero humano nos permitirá um modo de caminhar diverso daquele que se exprime pelo valor da diagonal, igual a dois pés[8].

SÓCRATES, O JOVEM

— Não.

---

[8] Pé é medida grega. No *Menão* está substituído pelo metro, a fim de facilitar a leitura do diálogo pelo leitor moderno. Encontramos no *Político* idêntico quadrado ao que aparece naquele livro. A diagonal dessa figura é o lado de um quadrado cuja área é o duplo da área do primeiro quadrado. A digressão pela matemática é puramente simbólica. A área do quadrado cujo lado mede dois pés de quatro pés quadrados e sua diagonal é o lado do quadrado de área dupla. Por causa desses dois números — dois e quatro — o autor considera a diagonal ,do [10] quadrado como símbolo do modo de andar dos seres de dois pés e a do [2?] quadrado — cujo lado é a diagonal do [19] — como símbolo do modo de andar dos quadrúpedes. Essas proposições provocam sorrisos entre os ouvintes, predispondo-os a prestar mais atenção. Tal método didático era empregado pelo autor em suas aulas. (N. do T.)

ESTRANGEIRO

— Ora, o modo de caminhar próprio a um segundo gênero tem um valor igual à diagonal daquele valor próprio ao nosso modo de caminhar, pois que, naturalmente, ele vale duas vezes dois pés.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo. Agora começo a compreender aonde queres chegar.

ESTRANGEIRO

— Mas, caro Sócrates, não vemos ocorrer novamente, nessa divisão, algo ridículo?

SÓCRATES, O JOVEM

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Colocar o gênero humano na mesma liça e fazê-lo disputar em velocidade com o gênero de seres ao mesmo tempo imponente e o mais indolente.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, vejo, é uma coincidência curiosa.

ESTRANGEIRO

— Mas como? Não é natural que o mais vagaroso venha por último?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas não observas também que o rei será ainda mais ridículo ao concorrer com seu rebanho e ao medir-se, sobre a pista, com o homem mais entregue a esta vida indolente[9].

SÓCRATES, O JOVEM

— É exato.

ESTRANGEIRO

---

[9] Platão refere-se aqui aos monarcas persas que estão sempre cercados de ajudantes, fâmulos e companheiros. (N. do T.)

— E agora, Sócrates, torna-se mais claro o que dissemos em nosso inquérito sobre o sofista.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Que este nosso método de argumentar não se preocupa com o mais ou menos nobre e que não concede maior atenção ao que é grande do que ao que é pequeno, porquanto só tomando a si mesmo por inspiração procura levar até ao fim o seu inquérito sobre a verdade.

SÓCRATES, O JOVEM — Sim.

O caminho mais curto. Recapitulação

ESTRANGEIRO

— Dito isto e para que não perguntes antes qual é o caminho mais curto que mencionei para definir o rei, inquiro: queres conhecê-lo?

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que peço.

ESTRANGEIRO

— Deveríamos, desde logo, ter dividido os animais terrestres em bípedes e quadrúpedes e desde que somente os animais com asas ali estariam ao lado dos homens, deveríamos dividir o rebanho bípede, por sua vez, em uma família sem penas e uma família com penas. Nessa classificação, espontaneamente se revelaria a arte de pastorear homens, e assim poderíamos descobrir o homem político e real, colocando-o como condutor e entregando-lhe, como um direito, as rédeas do Estado por serem homens que possuem a ciência que lhes é necessária.

SÓCRATES, O JOVEM

— Com esta discussão saldaste bem tua dívida, pois que este desvio em tua argumentação rendeu-me juros.

ESTRANGEIRO

— Agora voltemos ao ponto de que partimos, ligando tudo o que dissemos, do princípio ao fim, para a definição deste termo: a arte do político.

SÓCRATES, O JOVEM

— De acordo.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, nas ciências teóricas nós começamos por distinguir uma parte diretiva, e, nesta, uma divisão a que chamamos, por analogia, autodirigente. A criação dos animais foi, por sua vez, considerada como uma das divisões da ciência autodiretiva, da qual é um gênero e certamente não o menor; a criação de animais nos deu a espécie da criação em rebanho, e a criação em rebanho, por sua vez, deu-nos a arte de criar os animais pedestres; e a seguir, esta arte de criar os animais pedestres nos deu, como seção principal, a arte que cria a raça de animais sem chifres; e, ainda, esta raça de animais sem chifres inclui uma parte que só poderá ser compreendida por um único termo pela adição necessária de três nomes: ela se chamará "a arte de criar raças que não se cruzam". Por fim, a última subdivisão restante nos rebanhos bípedes, será a arte de dirigir os homens. É precisamente o que procuramos; a arte que se honra por dois nomes: política e real.

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— Mas, Sócrates, essa pesquisa foi realizada por nós assim como acabas de dizer?

SÓCRATES, O JOVEM

— Que pesquisa?

Crítica da definição. Os rivais do político

ESTRANGEIRO

— Resolvemos o problema? Não falta em nosso exame o principal? A pesquisa foi realizada de modo um tanto vacilante, e não teremos cometido uma falta das mais graves chegando a uma definição, mas não a uma definição perfeita sob todos os pontos?

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Tentarei explicar o que penso, a ti e a mim mesmo.

SÓCRATES, O JOVEM

— Fala!

ESTRANGEIRO

— Entre as muitas formas da arte de pastorear encontra-se uma: a política, e vemos qual é o seu rebanho.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— A discussão não a conceituou como criação de cavalos ou quaisquer outros animais, e sim como ciência que cuida de homens que vivem em comunidade.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Observaremos as diferenças que existem entre os pastores e os reis.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que diferenças?

ESTRANGEIRO

— Imagina que qualquer dos outros pastores tenha um rival, titular de outra arte, que afirme e pretenda com ele participar da arte da criação do rebanho.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que pretendes dizer?

ESTRANGEIRO

— Sabes que todos os comerciantes, agricultores, moleiros, inclusive atletas e médicos, protestariam energicamente junto a estes pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é que cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes?

SÓCRATES, O JOVEM

— E não teriam razão de assim protestar?

ESTRANGEIRO

— Talvez. Haveremos de ver. Uma coisa, porém, sabemos, e que ninguém negará, é que isso também se estende ao criador de bois. É ele que alimenta o seu rebanho, é ele o médico e só ele escolhe os coitos: tanto na procriação como no nascimento, é o único parteiro competente. Na medida em que seus animais participam da sedução da música, nenhum outro é mais capaz de acalmá-los e de consolá-los por meio de sons. Sabe executar excelentemente a música de que seu rebanho gosta, seja por intermédio de instrumentos, seja apenas pela voz. O mesmo poder-se-ia dizer dos demais pastores, ou não?

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro.

ESTRANGEIRO

— Mas, então, será tão certa e inatacável a nossa teoria sobre o rei? Nós o consideramos como pastor e alimentador do rebanho humano, dizendo que é ele mais importante do que 10 000 outros que pretendam sê-lo.

SÓCRATES, O JOVEM

— De nenhum modo.

ESTRANGEIRO

— Não teríamos nós razões para inquietação quando, ainda há pouco, nos assaltou a suspeita de que talvez houvéssemos traçado um esboço plausível do caráter real mas que, no entanto, não o leváramos até o retrato fiel do político, pelo

fato de não o distinguirmos de todos aqueles que à sua volta se agitam e que reclamam uma parte dos seus direitos de pastor? Não o separamos suficientemente dos seus rivais para mostrá-lo, unicamente, na sua pureza?

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— É o que faremos, caro Sócrates, se não quisermos levar esta discussão a um fim que a desmereça.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que preciso evitar a todo custo.

ESTRANGEIRO

— Partiremos de outro ponto, prosseguiremos por outro caminho.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

O Recurso ao Mito

ESTRANGEIRO

— Nesta conversa falaremos de algo que parece uma brincadeira, servindo-nos de grande parte de uma grande lenda; após o que, retomaremos até ao fim o ponto em que estávamos, prosseguindo, de divisão em subdivisão, até que cheguemos ao fim desejado. Não é esse o método que se impõe?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Presta bem atenção à minha lenda, como o costumam fazer as crianças. Aliás, não estás tão distante dos anos de infância!

SÓCRATES, O JOVEM

— Fala!

ESTRANGEIRO

— Contavam-se, então, muitas lendas de eras remotas e que ainda hão de ser contadas. Uma delas versa sobre a luta de Atreu e Tiestes. Ouviste contar e certamente guardas na memória o que, segundo dizem, aconteceu naquele tempo.

SÓCRATES, O JOVEM

— Referes-te, talvez, à lenda do cordeiro de ouro?[10]

ESTRANGEIRO

— Não. Refiro-me à mudança que se operou no nascer e no por do sol e de outros astros. Naquele.tempo desapareciam onde atualmente nascem e levantavam-se onde agora se põem. Foi então, que, para testemunhar ohorrível crime de Atreu, Deus alterou o seu curso para a ordem atual.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que se conta[11].

ESTRANGEIRO

— Também ouvimos falar muitas vezes do reino de Crono .

SÓCRATES, O JOVEM

— Muitíssimas.

ESTRANGEIRO

— Diz-se também que os homens, nesses tempos, nasciam da terra, e não uns de outros.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que se diz em muitas das velhas lendas.

ESTRANGEIRO

— Todos esses sucessos resultaram do mesmo fenômeno; e não somente esses, mas outros ainda mais espantosos. Pelo longo tempo que se escoou, uma

---

[10] Atreu e Tiestes eram dois irmãos e lendários príncipes que viviam a disputar. O cordeiro de ouro havia sido dado a Atreu precisamente para causar discórdia. (N. do T.)

[11] Conforme uma lenda, Atreu convidou Tiestes com seu filho para jantar. Quando o pequeno estava brincando no pátio, prendeu-o Atreu, matou-o e, assando-lhe a carne, pô-la na mesa para ser servida. Tiestes, sem de nada suspeitar, comeu-a. Perguntando onde estava o menino, Atreu, sorridente, mostrou-lhe a cabeça do pequeno, explicando que há pouco ele comera a carne do próprio filho. Desse crime monstruoso, a única testemunha foi o deus do sol. De acordo com a mitologia, o sol é a coroa brilhante do deus que dia após dia percorre num carro a abóboda celeste, produzindo assim a luz do dia. A divindade em questão tudo vê, e, quando presenciou o crime que se acabava de cometer, perturbada virou a direção do carro. E desde aquele tempo o sol não mais nasce no oeste e sim a leste. Outros astros o acompanharam, mudando do mesmo modo o sentido de seus movimentos. (N. do T.)

parte deles foi esquecida, enquanto outros transformaram-se em episódios isolados. Ninguém, todavia, falou da causa desses sucessos a qual agora, deveremos conhecer, pois que ela nos será útil para definir a natureza do rei.

SÓCRATES, O JOVEM

— Disseste bem. Conta-a, e nela não suprimas nada!

ESTRANGEIRO

— Escuta! Este universo, em que estamos, algumas vezes é o próprio Deus que lhe dirige o curso e preside à sua revolução; outras vezes, terminados os períodos que lhe foram determinados, ele o deixa seguir; e então, por si mesmo, o Universo retoma o seu curso circular, em sentido inverso, em virtude da vida que o anima e da inteligência que lhe foi dada, desde a sua origem, por aquele que o criou. Esse movimento de retrocesso faz parte necessariamente da sua natureza, pelo motivo seguinte.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que motivo?

ESTRANGEIRO

— Somente ao que há de mais divino convém conservar sempre as mesmas qualidades, permanecer no mesmo estado e ser sempre o mesmo. A natureza corpórea não participa dessa ordem. O que chamamos céu e mundo, apesar dos muitos dotes esplêndidos que recebeu de seu criador, está preso à sorte do corpo. Por isso é impossível que fique eternamente alheio à mudança e, na medida de suas forças, move-se no mesmo espaço, com um movimento mais idêntico e mais uno de que é capaz. Eis por que foi animado do movimento de retrocesso circular que dentre todos é o que menos o afasta de seu movimento primitivo. Ser a causa contínua de sua própria rotação não é possível senão ao que rege tudo aquilo que se move. Esse ser, porém, não pode mover-se, ora num sentido, ora no sentido contrário. Por estas razões todas não podemos afirmar que o mundo seja a causa contínua de sua própria rotação nem dizer que toda ela, sem interrupção, é dirigida por um deus nas suas revoluções contrárias e alternadas e muito menos que ela se

deve a duas divindades cujas vontades se opõem. Mas, como dizia há pouco, a única solução que resta é que umas vezes ela seja dirigida por uma ação estranha e divina e assim, recebendo uma nova vida, recebe, igualmente de seu autor, uma nova imortalidade, que outras vezes, abandonado a si mesmo, caminhe em retrocesso durante milhares e milhares de períodos, pois que a sua grande massa se move num perfeito equilíbrio sobre um eixo extremamente pequeno.

SÓCRATES, O JOVEM

— Tudo o que acabas de dizer parece estar bem próximo da verdade.

ESTRANGEIRO

— Prossigamos no raciocínio e examinemos a causa, como dissemos, de todos esses prodígios. Ele consiste no seguinte:

SÓCRATES, O JOVEM

— Em quê?

As alternâncias do movimento e o seu curso

ESTRANGEIRO

— Na rotação do universo que ora se faz no sentido atual, ora em sentido oposto.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Essa mudança de sentido deve ser considerada como a mais importante e mais perfeita das variações a que está sujeito o universo, o maior e o mais completo.

SÓCRATES, O JOVEM

— Isso é claro.

ESTRANGEIRO

— Logo, deveremos supor que naquela época é que se produziram as transformações mais importantes para nós que residimos e vivemos no seu interior.

SÓCRATES, O JOVEM

— É claro.

ESTRANGEIRO

— Mas não sabemos, também, que é com grande dificuldade que a natureza dos seres vivos suporta mudanças profundas, numerosas e diversas ao mesmo tempo?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Nessas ocasiões é fatal que a morte faça as suas maiores devastações entre os seres vivos, reduzindo, especialmente, o gênero humano a um número ínfimo de sobreviventes. Ao realizar-se a inversão do movimento atual, os que sobrevivem sofrem toda espécie de estranhos e insólitos acidentes, dos quais o mais grave, que se deve à mudança de sentido do movimento do universo, é este:

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

Os filhos da Terra

ESTRANGEIRO

— Todos os seres vivos, então, pararam na idade em que estavam e tudo o que era mortal já não contemplou mais o espetáculo de um envelhecimento gradual. Depois, progredindo em sentido contrário, cresceram em juventude e frescor. Os cabelos brancos dos velhos tornaram-se pretos.

Naqueles em que a barba já era crescida as faces se alisaram e cada um retornou à flor da mocidade. Os corpos dos imberbes tornando-se ainda mais tenros e menores, dia por dia, noite por noite, voltaram afinal ao estado de crianças

recém-nascidas, a elas semelhantes em corpo e alma, e prosseguindo, após o seu declínio, acabavam por desaparecer completamente. Os cadáveres dos que naquele tempo haviam padecido morte violenta sofreram as mesmas transformações, e com tal rapidez que em poucos dias deles nada restava.

SÓCRATES, O JOVEM

— E como então, naquele tempo, se dava o nascimento dos seres vivos, caro Estrangeiro? Como se procriavam uns aos outros?

ESTRANGEIRO

— É claro, Sócrates, que segundo a natureza de então, não podiam, como dizes, procriarem-se uns aos outros; e foi, nesse tempo, que aconteceu a história de que se fala, de uma raça, outrora nascida da própria terra; e os homens desse tempo, nascidos do seio da terra, guardaram essa lembrança que nos foi transmitida pelos nossos mais remotos antepassados, homens de um tempo que se seguiu imediatamente ao fim deste antigo ciclo. Eles são as garantias destas tradições de que muitos de nossos contemporâneos duvidam, sem razão. A meu ver, impõe-se pensar assim: desde que os anciãos voltavam a ser crianças, os mortos sepultados na terra conseqüentemente deveriam reconstituir-se e voltar à vida, levados por este movimento de volta que fazia com que as gerações caminhassem em sentido oposto; e sendo que assim nasciam, necessariamente, do seio da terra, dela receberam o seu nome e a sua história; quando não foram dirigidos por um deus para outros destinos.

SÓCRATES, O JOVEM

— O que dizes se confirma perfeitamente pelo que antes afirmaste ; mas, dize-me agora se a vida que, a teu ver, existia sob o império de Crono, pertencia ao outro ciclo ou a este, pois que a mudança de sentido no curso dos astros e do sol aconteceu, evidentemente, em ambos.

Os Pastores Divinos

ESTRANGEIRO

— Acompanhaste bem a discussão. Mas a ordem a que tu te referes, em que tudo nascia de si mesmo para servir aos homens, não tem relação alguma com o ciclo ora em curso: pertencia ela ao ciclo precedente. Nesse tempo, a direção e a vigilância de Deus se exercia, primeiramente, tal como hoje, sobre todo o movimento circular, e essa mesma vigilância ainda existia localmente, pois todas as partes do mundo estavam distribuídas entre os deuses encarregados de governá-las. Aliás, os próprios animais então se dividiam em gêneros e rebanhos sob o bordão de gênios divinos e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns devorassem a outros, nem guerras, sem desentendimentos; e eu poderia contar, ainda, milhares de outros benefícios a esse tempo dispensados ao mundo. Mas, voltando ao que se refere aos homens que, então, não tinham preocupação alguma para viver, esta é a explicação: era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhes são inferiores. Sob o seu governo, não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhes eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitos tinham a relva macia que brotava da terra. Era esta, Sócrates, a vida que se levava sob o império de Crono; e quanto à outra, a de agora, e que, ao que se diz, está sob o império de Zeus, tu a conheces por ti mesmo. Podes dizer qual delas é a mais feliz? SÓCRATES, O JOVEM

— Impossível.

ESTRANGEIRO

— Queres, então, que eu mesmo o diga?

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro que sim.

ESTRANGEIRO

— Se os tutelados de Crono, em seus lazeres que eram muitos, e tendo a faculdade de entreter-se, não apenas com homens, mas também com animais, se usaram de todas essas vantagens para praticar a filosofia, conversando com os animais e entre si, e interrogando a todas as criaturas para ver se haveria uma que, melhor dotada, enriquecesse, com uma descoberta original, o tesouro comum dos conhecimentos humanos, fácil seria dizer que eles eram infinitamente mais felizes do que os homens do presente. Se, porém, apenas se ocuparam em fartar-se de alimentos e bebidas, não procurando contar ou ouvir de outros e dos animais senão fábulas, tais como as que hoje se contam a seu respeito, a resposta seria fácil, creio. Mas, deixemos este problema até que encontremos alguém, bastante hábil, que nos testemunhe com que espírito os homens deste tempo procuravam o conhecimento e entre si discutiam. Quanto à razão por que lembramos este mito, eu a direi agora, pois já é tempo de continuarmos o nosso raciocínio se quisermos levá-lo a bom termo.

O mundo abandonado

Quando se completou o tempo determinado a todas as coisas, e chegada a hora em que deveria produzir-se a mudança, esta raça nascida da terra desapareceu por completo, havendo cada alma completado o seu ciclo de nascimentos e voltado à terra tantas vezes como sementes quantas determinara a sua própria lei. Então o piloto do Universo, abandonando, por assim dizer, o leme, voltou a encerrar-se em seu posto de observação; e o mundo levado pela sua tendência e pelo seu destino natural, moveu-se em sentido contrário. Todos os deuses locais que assistiam a divindade suprema em seu governo, compreendendo prontamente o que se

passava, abandonaram, também eles, as partes do mundo confiadas aos seus cuidados. E o mundo, subitamente mudando o sentido de seu movimento, de começo a fim, provocou, no seu próprio seio, um terremoto violento em que pereceram os animais de toda espécie. Depois, ao fim de um tempo suficiente, terminados os distúrbios e o terremoto, prosseguiu num movimento ordenado o seu curso habitual e próprio, zelando e governando, como senhor, tudo o que havia em seu seio, bem como a si próprio e relembrando, tanto quanto lhe fora possível, as instruções de seu criador e pai, de início, com maior exatidão, mas, ao fim, com crescente enfraquecimento. Esta falta se deveu aos princípios corporais que entraram na sua constituição, aos caracteres herdados de sua natureza primitiva, que comportava uma grande parte de desordem antes de alcançar a ordem cósmica atual. De seu construtor é que recebeu tudo o que tem de belo e de sua constituição anterior decorrem todos os males e todas as iniqüidades que se cometem no céu, e que daí passaram ao mundo, transmitindo-se aos animais. Enquanto desfrutava da assistência de seu piloto que alimentava aos seus, que viviam em seu seio, salvo raros fracassos, só produzira grandes bens; mas uma vez dele desligado, quando o mundo foi abandonado a si mesmo, nos primeiros tempos que se seguiram ainda procurou levar todas as coisas para o melhor; entretanto, com o avançar do tempo e do esquecimento, tornando-se mais poderosos os restos de sua turbulência primitiva que finalmente alcançou o seu apogeu, raros são os bens e numerosos os males que a ele se incorporam, arriscando-se à sua própria destruição e à de tudo o que ele encerra. Por esse motivo, o Deus que o organizou, compreendendo o perigo em que o mundo se encontra, e temendo que tudo se dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança, toma de novo o leme e recompondo as partes que, neste ciclo, percorrido sem guia, tombaram em dissolução e desordem, ele o ordena e restaura de maneira a torná-lo imortal e imperecível.

O homem no estado de natureza

Assim termina este mito, do qual a primeira parte servirá à nossa teoria do Rei. Quando o mundo, por um movimento reverso, desviou-se para o modo atual de geração, a evolução das idades parou uma segunda vez para voltar num sentido contrário àquele que então seguia. Os seres vivos que se haviam reduzido a quase nada voltaram a crescer e os corpos recém-nascidos da terra tornaram-se grisalhos, definharam-se e voltaram à terra. E todo o resto voltou, da mesma forma em sentido contrário, amoldando-se e regulando-se à nova evolução do universo; e especialmente a gestação, o parto e a criação imitaram e seguiram o processo geral. Já não era possível que o animal nascesse do seio da terra, por um concurso de elementos estranhos; uma vez que o mundo assim se tornara o seu próprio senhor, sujeito a dirigir a sua evolução, também as suas partes deveriam, por uma lei análoga, conceber, dar à luz e criar por si mesmas, na medida em que pudessem. E assim eis-nos agora chegados ao ponto a que se dirigia todo este raciocínio. No que se refere aos outros animais seriam necessárias muitas palavras e muito tempo para dizer qual era então a condição de cada espécie e por que influências ela se modificou; mas relativamente aos homens, esta exposição será mais breve e mais a propósito. Uma vez privados dos cuidados deste deus que os possuía e os mantinha sob sua guarda, cercados de animais dos quais a maior parte era naturalmente feroz, e que se tornaram desde logo selvagens, agora que também eles se viram sem força e sem proteção, os homens se tornaram presas desses animais. Nos primeiros tempos, não tiveram qualquer indústria ou arte; e foi desde este momento de grande abandono, em que seus alimentos deixaram de vir-lhes espontaneamente, e em que não sabiam ainda procurá-los, pois que nenhuma necessidade os havia, até então, obrigado a isso, que, segundo as antigas tradições, nos foram dadas, pelos deuses, lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo por Prometeu[12]; as artes por

[12] Prometeu: gigante amigo dos homens. Doou o fogo aos homens, contra a vontade de Zeus. Nesta versão, porém, o fogo é dádiva feita aos homens pelos próprios deuses. (N.doT.)

Hefesto[13] e sua companheira; as sementes e as plantas por outras divindades. Assim tudo o de que a vida humana é feita nasceu desses primeiros passos; quando os homens, como disse, viram-se privados da vigilância divina, devendo conduzir-se sós e zelar por si mesmos, tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, alternando, na eternidade do tempo, estas duas maneiras opostas de viver e nascer. Terminemos aqui o nosso mito, dele nos servindo para medir a falta que cometemos ao definir, como o fizemos anteriormente, o homem real e o político.

SÓCRATES, O JOVEM

— A que falta te referes, e qual a sua importância?

ESTRANGEIRO

— Pequena, uma vez; outra vez, considerável, muito mais séria e mais grave que a outra.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Ao indagarmos do rei e do político do ciclo atual, e do modo atual de gerações, fomos até ao ciclo oposto e falamos do pastor que governava o rebanho humano, pastor divino ao invés de humano, o que é uma falta grave. Por outro lado, apresentá-lo como chefe de toda uma cidade, sem explicar de que maneira ele assim o é, era dizer a verdade, mas não a verdade completa, nem a verdade clara, e esta última falta é menor do que a primeira.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Precisamos, pois, ao que me parece, determinar primeiramente o gênero de governo que o político exerce sobre a cidade, se quisermos orgulhar-nos de lhe haver dado uma definição perfeita.

---

[13] Hefesto: deus dos ferreiros. A companheira de Hefesto é Atena, protetora dos trabalhos manuais femininos, como o bordado. (N. do T.)

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Foi precisamente com esse propósito que nos referimos a este mito: nossa intenção não era apenas mostrar que o título de tratador do rebanho, o chefe a quem procuramos, é disputado por todos; quisemos também revelar melhor aquele que, sendo o único a assumir tão completamente como os pastores de ovelhas e de bois os encargos de educar o seu grupo de homens, fosse também o único com direito a honrar-se daquele título.

SÓCRATES, O JOVEM

— Justamente.

ESTRANGEIRO

— Mas a meu ver, Sócrates, esta figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje, sendo por nascimento muito semelhantes aos seus súditos, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Mas, mesmo assim, eles devem ser examinados igualmente de sorte a ver se estão acima de seus súditos, tal como o pastor divino, ou no mesmo nível.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Voltemos, então, onde estávamos. Lembras-te de que falamos desta arte que concede um poder autodiretivo sobre os animais e que deles cuida não individual, mas coletivamente, e a qual, aliás, logo chamamos de "arte de cuidar dos rebanhos"?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Ali também cometemos algum erro. Em nenhum lugar consideramos o político nem falamos em seu nome; antes, afastamo-nos dele sem dar-nos conta, embora acreditando referirmo-nos a ele.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Cuidar de seu rebanho, para si mesmo, é comum a todos os demais pastores; mas ao político não cabia o nome que lhe atribuímos; seria necessário, pois, um nome que servisse a todos, ao mesmo tempo.

SÓCRATES, O JOVEM

— O que dizes é certo, desde que tal nome exista.

ESTRANGEIRO

— Como não? O cuidado para com os rebanhos desde que não se determine como alimentação ou qualquer outro cuidado específico, não é comum a todos? Falando, pois, da arte que se ocupa dos rebanhos, que por eles vela e deles cuida, designando a função que compete a todos, haveria um termo capaz de servir ao político e a todos os seus rivais, e é esse, precisamente, o fim de nossa pesquisa.

SÓCRATES, O JOVEM

— Bem, mas como proceder então à divisão que seguiria?

O pastor humano: tirano ou rei?

ESTRANGEIRO

— Tal corno fizemos há pouco, ao dividir a arte de cuidar de rebanhos enumerando: animais que andam sobre a terra e não-voadores, animais que não se cruzam e animais sem chifres. Procedendo por distinções análogas poderemos,

numa mesma noção, compreender a arte que cuida dos rebanhos no período atual e aquela que se exerce sob o reino de Crono.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que parece; mas o que seguiria daí?, pergunto eu.

ESTRANGEIRO

— É claro que assim caracterizando a arte que se ocupa dos rebanhos jamais ouviríamos alguém duvidar de que ela implicasse algum cuidado, qualquer que fosse. Ora, vimos há pouco, com razão, que não existe arte alguma entre nós que pudesse ser entendida como a de cuidar dos rebanhos; e ainda, se existisse, muitos homens haveriam de pretender, com maior pressa e maior razão que qualquer rei, ser ela a sua arte.

SÓCRATES, O JOVEM

— É exato.

ESTRANGEIRO

— Pois bem. Nenhuma arte pretenderia, com maior pressa e maior razão do que a arte real, ter a si os cuidados para com a comunidade humana, em seu todo, e constituir-se numa arte de governo dos homens, em geral.

SÓCRATES, O JOVEM

— Tens razão.

ESTRANGEIRO

— Mas, dito isto, Sócrates, não nos apercebemos de que, ao fim de nossa análise, cometemos um grave erro?

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— O seguinte: como poderíamos nós, supondo que existisse uma arte à qual coubesse cuidar dos rebanhos bípedes, tê-la por certa e desde logo dizer que essa arte é a do rei e a do político?

SÓCRATES, O JOVEM

— E então?

ESTRANGEIRO

— O que devemos, primeiramente, é precisar-lhe o nome, aproximando-o mais da idéia de um cuidado geral do que da idéia de um cuidado pela alimentação, e a partir daí, dividi-la, pois ela mesma será ainda suscetível de divisões que não podem ser negligenciadas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Quais?

ESTRANGEIRO

— A primeira divisão nos levará a distinguir o pastor divino, do administrador humano.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Depois, havendo assim determinado esta arte de cuidar, devemos dividi-la novamente em duas partes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Distinguindo entre o que é imposto pela força e o que é aceito de boa vontade.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, compreendo.

ESTRANGEIRO

— E foi precisamente por não haver feito esta distinção que nós cometemos este erro, mais por distração, confundindo o rei e o tirano, bem distintos entre si, pelas suas maneiras de governar.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Corrigindo-nos, dividamos, então, como dizia, a arte do cuidado para com os homens em duas, atendendo a que este cuidado seja imposto pela força ou aceito de boa vontade.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Poderemos, então, quando ela se exerce pela força, chamá-la tirânica, e quando seus préstimos, livremente oferecidos, são livremente aceitos pelo rebanho de bípedes, chamá-la política; afirmando, desde já, que quem exercer esta arte e tiver a si estes cuidados será, verdadeiramente, um Rei e um Político?

SÓCRATES, O JOVEM

— E assim fazendo, Estrangeiro, creio havermos terminado a nossa demonstração, relativamente ao Político.

ESTRANGEIRO

— Seria esplêndido, Sócrates. Mas não basta a tua convicção, apenas; é preciso que tu e eu, em comum, a tenhamos. Ora, a meu ver, a nossa descrição do Rei ainda não está terminada. Ao contrário: tal como escultores que, algumas vezes, trabalhando apressadamente e havendo exagerado várias partes de sua obra, perdem tempo, depois, em corrigi-las, retardando o que lhes cabe fazer, da mesma forma nós, procurando corrigir, sem demora, e de maneira grandiosa o erro cometido em nossa exposição anterior, acreditamos que para o Rei só eram dignos os modelos de alta grandeza; e assim tomamos uma parte enorme de uma lenda da qual nos servimos mais do que seria necessário, alongamo-nos na demonstração sem havermos, afinal, chegado ao fim de nosso mito. Ao contrário do que te parece, o nosso discurso se assemelha a um quadro muito bem desenhado em suas linhas exteriores, de sorte a dar a impressão de terminado, mas ao qual, entretanto, falta o relevo que lhe será dado pela pintura e pela harmonia de cores. E o que melhor nos convém não é o desenho, nem uma representação manual qualquer;

são as palavras e o discurso; pois que se trata de expor um assunto vivo a espíritos capazes de segui-lo. Para outros, seria necessária uma representação material.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo. Mas é preciso mostrar então o que, segundo crês, falta em nossa exposição.

Definição e uso do paradigma

ESTRANGEIRO

— Seria difícil, meu caro amigo, tratar satisfatoriamente um assunto importante sem recorrer a paradigmas. Poderíamos quase dizer que cada um de nós conhece todas as coisas como sonho, mas que, à luz do despertar, se apercebe de nada saber.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Parece-me ser uma descoberta curiosa que me leva a falar em que consiste, em nós, a ciência.

SÓCRATES, O JOVEM

— Em quê?

ESTRANGEIRO

— Precisarei, meu caro, de um outro paradigma para explicar o meu.

SÓCRATES, O JOVEM

— Pois bem, fala. Não há razão para hesitares ao falar comigo.

ESTRANGEIRO

— Sim, falarei, pois vejo que estás pronto a seguir-me. Nós sabemos, creio, que as crianças, logo que começam a aprender a escrita. . .

SÓCRATES, O JOVEM

— Que vais dizer?

ESTRANGEIRO

— Que elas distinguem suficientemente bem as várias letras, nas sílabas mais curtas e mais fáceis, e são capazes de, a esse respeito, dar respostas exatas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, já não as distinguem em outras sílabas, e pensam e falam erradamente a seu respeito.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, o melhor método, o mais fácil e o mais seguro para levá-las aos conhecimentos que ainda não possuem, não seria. . .

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Mostrar-lhes primeiramente os grupos em que interpretaram essas letras corretamente e depois colocá-las frente aos grupos que ainda não conhecem, fazendo-as comparar uns com os outros a fim de ver o que há de igual em ambas estas combinações; até que à força de mostrar-lhes, ao lado dos grupos que as confundem, aqueles que interpretam com exatidão, estes assim mostrados *paralelamente* se tornam, para elas, *paradigmas* que as auxiliarão, seja pela letra que for, e em qualquer sílaba, a soletrar diferentemente o que for diverso, e sempre de uma mesma e invariável maneira, o que for idêntico.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Vê, pois, se não é verdade, e bem compreensível: constitui um paradigma o fato de, ao encontrar-se um mesmo elemento em um grupo novo e bem distinto,

aí interpretá-lo exatamente é, uma vez identificado nos dois grupos, permitir que ambos se incluam numa noção única e verdadeira.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que parece.

ESTRANGEIRO

— Haveria então de que se admirar ao saber que a nossa alma está sujeita às mesmas vicissitudes no que se refere aos elementos de todas as coisas? Umas vezes solidamente segura da verdade com relação a cada elemento de certos compostos; outras vezes errante em seus julgamentos sobre todos os elementos de outros; e a respeito de uns ou de outros elementos destas combinações, capaz, às vezes, de encontrar a opinião certa mas incapaz de reconhecê-los quando transportados para algumas destas sílabas do real, complexas e difíceis.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não, nada há que admirar.

ESTRANGEIRO

— Por que meios poderá, meu caro, quem parte de uma opinião falsa alcançar alguma porção da verdade e chegar à sabedoria?

SÓCRATES, O JOVEM

— Por nenhum meio.

ESTRANGEIRO

— Se é assim, haverá mal em que tu e eu, após este esforço para ver num pequeno paradigma particular o que é o paradigma em geral, procuremos agora elevar à sua mais alta forma, à sua forma real, este mesmo processo que ensaiamos a propósito de pequenos objetos, tentando, por um novo uso do paradigma, explicar-nos metodicamente em que consiste o cuidado para com as coisas da cidade, e assim passar do sonho à vigília?

SÓCRATES, O JOVEM

— Seria perfeitamente legítimo.

ESTRANGEIRO

— Retomemos então o raciocínio e há pouco: milhares de rivais disputam ao gênero real a honra dos cuidados que ele dispensa às cidades; para bem isolá-los é preciso, naturalmente, separá-los; e para tanto é que dissemos ser necessário um paradigma.

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente.

O paradigma da tecedura

ESTRANGEIRO

— Que paradigma poderíamos tomar, o qual, embora curto, pela sua analogia com as operações da política nos permitisse encontrar, por comparação, o objeto que procuramos? Concordas, por Zeus, meu caro Sócrates, que na falta de melhor, tomemos a tecedura por exemplo? Se assim concordas, tomemos não toda e qualquer tecedura, mas somente a de lã: pode ser que somente ela baste para testemunhar o que nós procuramos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Por que não?

ESTRANGEIRO

— E por que, tendo até aqui distinguido as diferentes partes para, a seguir, dividi-las, não procedemos agora da mesma forma relativamente à tecedura? E por que não havemos de tentar conhecê-la numa visão rápida, para voltarmos logo ao que nos é útil no momento?

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— À medida que assim fizer, responderei à tua pergunta.

SÓCRATES, O JOVEM

— Disseste bem.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, tudo o que fazemos ou adquirimos nos serve ou como meio para alguma ação ou para prevenir-nos de algum sofrimento. Do que nos previne, há os antídotos divinos ou humanos, e há os meios de defesas. Dentre estas defesas, umas são armaduras de guerra, outras abrigos. Dos abrigos, uns são providências contra o frio e o calor, e dentre estes há os telhados e os tecidos. Os tecidos, por sua vez, ou servem como cobertas ou como vestimentas, e estas se compõem de uma ou de várias peças. As vestimentas de várias peças são costuradas ou não, e dentre as que não são costuradas umas são feitas de fibras de plantas e outras de pelos. Das que são feitas de pêlo, umas são ligadas com água e terra, e noutras os próprios pelos se entrelaçam. Ora, a estes meios de defesa, e a estes tecidos feitos de pelos que se ligam uns com os outros é que se deu o nome de vestimentas. Pois que demos o nome de política à arte que se ocupa da *polis,* daremos, da mesma forma a esta nova arte que se ocupa especialmente das vestimentas, atendendo ao seu objeto, o nome de arte vestimentária. Não poderemos dizer, então, que a tecedura, na medida em que ela é a parte mais importante na confecção da vestimenta, em nada se distingue da arte vestimentária, a não ser pelo nome, da mesma forma como a arte real só difere em nome da arte política?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, seria perfeitamente justo.

ESTRANGEIRO

— Isso dito, lembremos que a arte de tecer as vestimentas poderia parecer suficientemente explicada nessa exposição se não refletíssemos o bastante para ver que ainda não a distinguimos de artes muito próximas, que apenas lhe são auxiliares, e muito embora já a tenhamos separado de outras da mesma família.

SÓCRATES, O JOVEM

— A que outras te referes?

ESTRANGEIRO

— Não acompanhaste minhas palavras, ao que parece; teremos, pois, de voltar recomeçando pelo fim. Se alguma coisa compreendes com relação a parentesco, lembra-te de que há pouco pusemos de lado a fabricação de cobertas distinguindo entre o que serve de vestimenta e o que serve de manta.

SÓCRATES, O JOVEM

— Entendo.

ESTRANGEIRO

— E o que se faz com o linho, o esparto e com tudo o que acabamos de chamar, por analogia, nervos das plantas, eis uma fabricação que descartamos inteiramente; também separamos a arte de piscar, e a de unir furando e costurando, que tem como parte maior a cordoaria.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Depois afastamos a peleria, que, pela curtidura, nos dá uma só peça; assim como a fabricação de telhados, quer para a construção, ou quer, em outras artes, para defender das águas correntes; e ainda todas as artes que permitem os diferentes engenhos de cercamento para proteger-nos contra roubos e atos de violência, e as que dirigem a feitura de tampas e a colocação de portas e que são as partes especiais da carpintaria. Afastamos também a fabricação de armas que é apenas uma divisão da indústria grande e complexa dos meios de defesa. E de início já eliminamos toda a parte da magia, que tem por objeto os antídotos, só deixando assim a arte que nos interessa, a que nos preserva do frio do inverno, fabricando-nos as defesas de lã, e que tem o nome de tecedura.

SÓCRATES, O JOVEM

— De fato é o que parece.

ESTRANGEIRO

— Mas, caro jovem, ainda não chegamos ao fim de nossa enumeração, pois ao iniciar a fabricação de vestimentas fazemos o contrário de tecer.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Tecer, afinal, consiste em entrelaçar.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— Falamos agora, precisamente, em separar o que estava unido e trançado.

SÓCRATES, O JOVEM

— De que falas?

ESTRANGEIRO

— Do que faz a arte do cordador; ou poderíamos dizer que tecer é cardar e que o cardador é, na verdade, um tecelão?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nunca.

ESTRANGEIRO

— O mesmo acontece com a arte de fabricar urdiduras e tramas; chamá-la de tecedura seria faltar à verdade e à verossimilhança.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— E que dizemos da arte do pisoeiro em todas as suas formas e a do remendão; não terão nada a ver com a feitura das vestimentas ou dizemos que se trata sempre da tecedura?

SÓCRATES, O JOVEM

— De nenhum modo.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, todas estas artes disputarão com a arte da tecedura este privilégio de cuidar e fabricar as vestimentas, e, embora lhe concedam maior importância, reivindicarão para si uma grande parte.

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Segundo elas, as artes que fabricam os instrumentos, com os quais se exerce a tecedura, hão de pretender, creia-se, serem, pelo menos, causas auxiliares de cada tecido fabricado.

SÓCRATES, O JOVEM

— É certo.

ESTRANGEIRO

— A noção de tecedura, desta parte da tecedura que escolhemos, estará suficientemente determinada se, dentre todas as técnicas relativas às vestimentas de lã, nós a definirmos como a mais nobre e a mais importante? Ou ao contrário, estaríamos dizendo então algo de verdadeiro, mas que nada esclarece nem nada conclui, enquanto não houvéssemos afastado todas estas artes rivais?

SÓCRATES, OJOVEM

— Tens razão.

ESTRANGEIRO

— E não será este o momento para assim fazer, se quisermos que a nossa dissertação prossiga ordenadamente?

SÓCRATES, O JOVEM

— Não há por que hesitar.

ESTRANGEIRO

— Consideremos, pois, em primeiro lugar, que tudo aquilo que se produz é objeto de duas artes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Quais?

Causas próprias e causas auxiliares

ESTRANGEIRO

— Um é causa simplesmente auxiliar da produção, outro a sua própria causa.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Todas as artes que não produzem a coisa propriamente mas que fornecem àquelas que a produzem os instrumentos indispensáveis à sua execução são apenas causas auxiliares; ao passo que as que a produzem são causas próprias.

SÓCRATES, O JOVEM

— A distinção é bem fundamentada.

ESTRANGEIRO

— Por conseguinte, àquelas que fornecem os fusos, as lançadeiras e os demais instrumentos necessários à produção da vestimenta, nós chamaríamos auxiliares, enquanto as demais, que a executam e fabricam diretamente, seriam suas causas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Justamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, com relação a essas artes-causas, a arte de lavar e de remendar, e os demais cuidados relativos à vestimenta, sendo tão vasto o domínio de sua preparação, poderemos reuni-los num todo que constituirá uma parte e que se chamará, de modo geral, a arte do pisoeiro.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Mas a arte de cardar, tecer e todas as operações relacionadas com aquilo que chamamos a fabricação direta da vestimenta formam uma arte única, universalmente conhecida: a arte de trabalhar a lã.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Ora, nesse trabalho da lã há duas divisões, cada uma das quais é constituída pela reunião de duas artes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— A cardadura, a metade do trabalho que executa a lançadeira, e todas as operações cujo fim é separar o que estava embaraçado, tudo isto tomado em conjunto constitui verdadeiramente o trabalho da lã, e nós sempre distinguimos universalmente duas grandes artes: a arte de unir e a arte de separar.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Ora, na arte de separar incluem-se a cardadura e todas as operações de que falamos, pois o trabalho que separa as lãs ou os fios e que se executa aqui com a lançadeira, lá com as mãos, tem todos os nomes que acabamos de enunciar.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Observemos agora outra parte que pertence também ao trabalho da lã e que é a arte de unir, deixando de lado a arte de separar que aí havíamos encontrado, dividindo, assim, o trabalho da lã em suas duas partes: aquela em que se separa e aquela em que se reúne.

SÓCRATES, O JOVEM

— Façamos, pois, a divisão.

ESTRANGEIRO

— Agora, esta parte que une, compreendida no trabalho da lã, deve ser dividida por sua vez, Sócrates, se quisermos apreender perfeitamente a chamada arte da tecedura.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, devemos dividi-la.

ESTRANGEIRO

— Diríamos que sua finalidade é ou torcer ou entrelaçar.

SÓCRATES, O JOVEM

— Terei compreendido bem? Pois a meu ver, é na confecção do fio da urdidura que pensas, ao falares em torção.

ESTRANGEIRO

— Não apenas no fio da urdidura mas também no da trama. Ou haveria um meio de produção sem torcê-lo?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nenhum.

ESTRANGEIRO

— Analisa, pois, pormenorizadamente cada uma dessas operações: talvez essa distinção te seja lição oportuna.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como fazê-lo?

ESTRANGEIRO

— Do seguinte modo: entre os produtos da cardadura, existe um que possui comprimento e largura, a que chamamos roca?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Muito bem, pela fiação rotativa no fuso, que a transforma num sólido fio, obteremos o fio da urdidura e a arte que dirige esta operação é a arte de fabricar urdidura.

SÓCRATES, O JOVEM

— Correto.

ESTRANGEIRO

— Mas todas as fibras que produzem apenas fios frouxos e que possuem justamente a flexibilidade necessária para se entrelaçarem na urdidura e resistirem às trações da tecedura, chamamos fios da trama e dizemos que a arte que preside sua colocação tem por finalidade a fabricação da trama.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, a parte da tecedura que nos interessava, perfeitamente compreensível daqui por diante. Quando a operação de reunião, que é a parte do trabalho da lã, entrelaçou a urdidura e a trama, de maneira a formar um tecido, damos, ao conjunto do tecido, o nome de vestimenta de lã, e, à arte que o produz, o nome de tecedura.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Bem, mas então por que não dizer logo: "A tecedura é a arte de entrelaçar a urdidura e a trama" em lugar de fazer tantos rodeios e um acervo de distinções inúteis?

SÓCRATES, O JOVEM

— A meu ver, Estrangeiro, nada há de inútil no que dissemos.

A medida relativa e ajusta medida

ESTRANGEIRO

— Não me admira o que respondeste; mas, caro amigo, o que dissemos poderia, a outros, parecer inútil, e sendo bem possível que esse mesmo mal te acontecesse, mais tarde — o que bem pode suceder — ouve estas considerações que convém a todas as questões deste gênero.

SÓCRATES, O JOVEM

— Explica-te melhor.

ESTRANGEIRO

— Examinemos primeiramente, de maneira geral, o excesso e a falta; e assim teremos uma regra para elogiar ou censurar, nó momento próprio, o que parecer demasiado ou o que for muito pouco, nas conversas que mantemos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Examinemos, então.

ESTRANGEIRO

— Ora, penso que é exatamente a essas coisas que deveríamos aplicar as considerações que faço.

SÓCRATES, O JOVEM

— A que coisas?

ESTRANGEIRO

— À grandeza e à pequenez, a tudo que constitui excesso ou falta; pois acredito que é a isso tudo que se aplica a arte da medida.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Dividamos, pois, essa arte em duas partes: tal divisão é necessária ao propósito que nos domina.

SÓCRATES, O JOVEM

— Explica-me em que ela se fundamentará.

ESTRANGEIRO

— No seguinte: de um lado, na relação que possuem entre si a grandeza e a pequenez; de outro, nas necessidades essenciais do devir.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Não és da opinião de que o maior só é maior com relação ao menor, e o menor com relação ao maior, exclusivamente?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, certamente.

ESTRANGEIRO

— Mas, então, aquilo que ultrapassa o nível da medida, ou permanece inferior a ele, seja em nossa conversa, seja na realidade, não é exatamente, a nosso ver, o que melhor denuncia a diferença entre os bons e os maus?

SÓCRATES, O JOVEM

— Aparentemente.

ESTRANGEIRO

— Eis-nos, pois, forçados a admitir, para o grande e para o pequeno, dois modos de existência e dois padrões: não nos podemos ater, como fazíamos há pouco, à sua relação recíproca, mas sim distinguir, como o fazemos agora, de um lado, sua relação recíproca e, de outro, a relação de ambos com a justa medida. Não nos seria interessante saber a razão disso?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Negar à natureza do maior qualquer relação que não seja com a natureza do menor, não será excluí-lo de toda relação com ajusta medida?

SÓCRATES; O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Não iríamos destruir, com tal pretensão, as artes e tudo o que elas produzem, e abolir, por outro lado, a própria política que procuramos definir e essa. arte da tecedura que acabamos de estudar? Pois podemos afirmar que, para todas essas artes, aquilo que se situa aquém ou além da justa medida não é uma coisa irreal; é, ao contrário, uma realidade desagradável que elas procuram afastar de suas produções, e é preservando a medida que elas asseguram a bondade e a beleza de suas obras.

SÓCRATES, O JOVEM

— E evidente.

ESTRANGEIRO

— Abolir a política não será impedir-nos de continuar nossa análise sobre a ciência real?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Façamos, pois, como na questão do sofista, em que fomos obrigados a afirmar a existência do não-ser. Essa existência constituía o único recurso de nosso raciocínio. Admitamos assim a comensurabilidade do mais e do menos; não apenas relacionados entre si, mas também com a justa medida que é necessário estabelecer. Pois é impossível colocar fora de toda dúvida a existência do político ou de qualquer outra competência em matéria de ação se não chegarmos a um acordo sobre esse ponto.

SÓCRATES, O JOVEM

— Neste caso, na medida do possível façamos o mesmo com relação à questão presente.

ESTRANGEIRO

— Esta tarefa, caro Sócrates, será maior do que a primeira, e lembremo-nos quão grande foi então. Mas eis, a esse respeito, uma previsão que podemos fazer com segurança.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— A de que o princípio de que falamos ser-nos-á necessário um dia para demonstrar em que consiste a exatidão em si. Entretanto, limitando-nos àquilo que, para nosso propósito atual, se acha bem e suficientemente provado, creio que encontramos magnífico auxílio neste raciocínio, que declara igualmente certas as duas afirmativas: de um lado, a de que todas as artes são realidades, e, de outro, a de que o grande e o pequeno são avaliados não somente por sua relação recíproca mas também com relação ao estabelecimento da justa medida. Pois, se esta última relação existe, as artes existem também, e se as artes existem, esta relação existe; abolida uma destas existências, a outra jamais será possível.

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente. E depois?

ESTRANGEIRO

— Evidentemente, para dividir a arte de medir da maneira que falamos teríamos que distinguir apenas duas partes: de um lado colocaríamos todas as artes para as quais o número, os comprimentos, as profundidades, larguras e espessuras se medem por seus opostos, e de outro, todas aquelas que se referem à justa medida, a tudo aquilo que é conveniente, oportuno e devido, a tudo que conserva o meio entre dois extremos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Mencionaste duas divisões amplas que diferem grandemente entre si.

ESTRANGEIRO

— Na realidade, Sócrates, estamos precisamente a ponto de dizer novamente essa expressão que muitos sábios se aprazem em repetir como profunda máxima:

que a ciência da medida se aplica a todas as coisas que se transformam. Pois todas as obras de arte participam de algum modo da medida. Mas as pessoas não estão habituadas a dividir as coisas em espécies a fim de estudá-las; assim, por diferentes que sejam essas espécies de medida, elas se identificam, desde logo, sob o pretexto de julgá-las semelhantes, cometendo o erro inverso com relação a outras coisas por não dividi-las em suas partes. A regra exata seria, quando nos apercebemos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero. Basta o que fica dito quanto a esse problema e quanto às faltas e aos excessos: observemos apenas que aqui encontramos dois gêneros de medida, lembrando-nos dos caracteres que lhes atribuímos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não os esqueceremos.

A norma verdadeira. A síntese dialética

ESTRANGEIRO

— Terminada esta discussão iniciemos outra, relacionada não apenas com a questão presente, mas com todas as que suscita este gênero de discussões.

SÓCRATES, O JOVEM

— De que se trata?

ESTRANGEIRO

— Supõe que nos proponham a seguinte questão: nas classes onde se aprende a ler, quando se pergunta a alguém de que letras é formada esta ou aquela palavra, fazemo-lo com o intuito de levá-lo a resolver esse problema particular ou

com o intuito de torná-lo mais apto a resolver todos os problemas gramaticais possíveis?

SÓCRATES, O JOVEM

— Todos os problemas possíveis, evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Que diremos, então, de nossa pesquisa sobre o político? É ela ditada diretamente pelo interesse que nos inspira, ou existe para nos tornar melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis?

SÓCRATES, O JOVEM

— Aqui, ainda, evidentemente para a formação geral.

ESTRANGEIRO

— Aliás podemos afirmar que nenhum homem de bom senso consentiria em entregar-se a uma análise da noção da tecedura por amor à própria tecedura. Mas acredito que há uma coisa que o vulgo ignora: certas realidades possuem suas semelhanças naturais, fáceis de se descobrirem, em objetos que falam aos sentidos, e que podem com facilidade ser apontadas àqueles que pedem uma explicação, quando queremos dá-la facilmente, sem nos embaraçarmos com argumentos; mas as maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que dêem aos homens uma intuição clara, imagens que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga, e que bastaria adaptar a este ou àquele sentido para satisfazer a curiosidade. Assim é necessário procurarmos saber dar a razão de cada coisa e compreendê-la; pois as realidades incorpóreas, que são as maiores e mais belas, revelam-se apenas à razão e somente a ela, e é a tais realidades que se refere nossa discussão de agora. Além disso, é mais fácil, qualquer que seja o assunto de que se trate, servir-mo-nos de pequenos exemplos em lugar de grandes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Falaste muito bem.

ESTRANGEIRO

— Lembremo-nos por que fizemos, a esse propósito, tão longas reflexões.

SÓCRATES, O JOVEM

— Por quê?

ESTRANGEIRO

— Exatamente devido ao tédio que experimentamos ao falar dos pormenores da tecedura, que realmente nos aborreceram, do grande discurso sobre a revolução retrógrada do universo, e dessa discussão em torno do sofista, sobre a existência do não-ser. Sentimos que essas exposições foram demasiado extensas, censurando-nos por isso, e temendo que não passassem de digressões, e digressões excessivamente prolongadas. Foi, pois, com o propósito de evitar para o futuro semelhantes minúcias, que fizemos todas as observações precedentes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Entendido. Continua.

ESTRANGEIRO

— Creio, pois, que tu e eu devemos lembrar-nos das observações agora feitas, quando censurarmos ou aprovarmos a extensão ou brevidade de nossas conversações sobre qualquer assunto, a fim de não avaliar suas extensões por sua relação recíproca, mas antes por esta parte da arte de medir que recomendamos há pouco à nossa lembrança: a conveniência.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Mas, agora, não sujeitemos todas as coisas a esta regra. Pois a necessidade de agradar nos imporá o cuidado das proporções, apenas acessoriamente; e quanto à solução do problema apresentado, encontrá-la da maneira mais fácil e pronta possível deve ser apenas uma preocupação secundária e não uma finalidade primordial, se dermos crédito à razão, que nos aconselha a preferir e a colocar em primeiro lugar o método que prescreve a divisão por espécies; e, mesmo que um discurso seja demasiado longo, prosseguir resolutamente se isso torna mais hábil àquele que o ouve, sem nos preocuparmos agora com sua extensão como antes

com sua brevidade. Aliás, não podemos desprezar rápida e sumariamente o julgamento que censura a extensão do discurso em conversas como as nossas, e reprova as digressões que o acompanham, com este simples comentário: "essas conversações são muito longas"; devemos antes demonstrar que se fossem mais breves tornariam os ouvintes mais aptos à dialética e mais hábeis em encontrar raciocínios que lançassem luz sobre a verdade; com relação às demais críticas ou elogios fingidos não compreender apreciações dessa natureza. Eis-nos, entretanto, muito longe, se concordas comigo: retornemos, pois, ao político, aplicando a ele nosso exemplo sobre a tecedura.

SÓCRATES, O JOVEM

— Tens razão. Façamos como dizes.

ESTRANGEIRO

— Havíamos, pois, separado o Rei de todas as artes que possuem o mesmo domínio e, especialmente, de todas aquelas relativas aos rebanhos. Restam, entretanto, no interior da cidade, as artes auxiliares e as artes produtoras, e é necessário, antes de tudo, separar umas das outras.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Sabes que é difícil dividi-las em duas? Penso que compreenderemos melhor a razão disso, prosseguindo.

SÓCRATES, O JOVEM

— Prossigamos, então.

ESTRANGEIRO

— Sendo impossível a divisão em duas, temos que dividi-las membro a membro como a uma vítima. Pois é necessário sempre dividir no menor número de partes possível.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como faremos neste caso?

ESTRANGEIRO

— Como há pouco, com relação a todas as artes que fornecem os instrumentos à tecedura, e que classificamos como artes auxiliares.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Pois bem, devemos agora fazer o mesmo e por mais forte razão. Todas as artes que fabricam, na cidade, um instrumento pequeno ou grande devem ser classificadas como auxiliares. Sem elas, com efeito, jamais haverá *polis* nem política; mas não há, por outro lado, operação alguma da arte real que lhes possamos atribuir.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não, com efeito.

ESTRANGEIRO

— Realmente é difícil a tarefa que nos propusemos, procurando distinguir este gênero dos demais, pois não há nada que não se possa com alguma razão chamar de instrumento disto ou daquilo. Há, entretanto, entre os objetos que possui a cidade, uma espécie que é necessário caracterizar de outro modo.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Suas propriedades são diferentes. Pois ela não é fabricada como instrumento, para servir à produção de qualquer coisa, mas para conservá-la, uma vez produzida.

SÓCRATES, O JOVEM

— A que te referes?

ESTRANGEIRO

— A esta espécie variada, produzida para a preservação dos objetos secos ou úmidos, preparados ao fogo ou não, à qual damos o nome comum de vasilhame,

espécie certamente muita rica e que não pertence de maneira alguma à ciência em questão.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Vejamos agora uma terceira espécie de objetos, absolutamente diferente das outras: terrestre ou aquática, móvel ou fixa, preciosa ou sem preço possui um nome apenas, pois sua finalidade é simplesmente dar um assento, servindo de sede a alguma coisa.

SÓCRATES, O JOVEM

— De que se trata?

ESTRANGEIRO

— Chamamo-los, geralmente, veículos[14]: são obras não da política, mas do carpinteiro, do oleiro e do ferreiro.

SÓCRATES, O JOVEM

— Compreendo.

ESTRANGEIRO

— Qual será a quarta? Não será necessário distinguir das espécies precedentes uma que compreende a maior parte das coisas antes mencionadas, o conjunto dos objetos de vestuário, a maior parte das armas, os muros, os abrigos de terra ou pedras e uma multidão de coisas semelhantes? E, já que todo esse conjunto é feito para abrigar, é justo dar-lhe o nome geral de abrigo. Aliás, a maioria delas se incluiria com maior propriedade na arte do arquiteto ou do tecelão do que na política.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

---

[14] *Ókhema:* designa, em grego, não só tudo o que transporta mas também o que serve de suporte. (N. do E.)

— Admitamos ainda uma quinta espécie constituída pela ornamentação e pintura, com todas as imitações que esta última ou a música produzem, e cuja finalidade é nosso prazer. Não será justo reuni-las sob um único nome?

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual nome?

ESTRANGEIRO

— Chamam-lhe, creio, divertimento.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Ora, esse será o nome que lhe convirá como denominação geral, pois entre todas elas nenhuma possui propósito sério: constituem todas, unicamente, uma distração.

SÓCRATES, O JOVEM

— Compreendo muito bem.

ESTRANGEIRO

— Mas aquilo que serve de corpo a tudo isso, aquilo de que e no que todas as artes de que falamos fabricam suas obras, esta espécie diversa, produzida por tantas artes diferentes, não a classificaremos em sexto lugar?

SÓCRATES, O JOVEM

— A que te referes?

ESTRANGEIRO

— Ao ouro, à prata e a tudo que se extrai das minas; a tudo que corta ou seciona a madeira a fim de fornecê-la ao carpinteiro ou ao cesteiro; em seguida à arte de descascar plantas ou àquela do curtidor tirando a pele aos animais; a todas as artes conexas, àquelas que preparam a cortiça, o papiro, as ataduras; a todo esse conjunto de artes que fornecem os gêneros simples dos quais obteremos espécies mais complexas. Com tudo isto formaremos um todo a que chamaremos a primeira

aquisição do homem, todo isento ainda de qualquer composição e que não é absolutamente a obra da ciência real.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Relativamente ao alimento e a todas as coisas que, reunindo-se ao nosso corpo, são próprias ao sustento de suas partes, por intermédio dessas próprias partes, formamos uma sétima espécie que, coletivamente, chamaremos a alimentação, se não encontrarmos expressão melhor. Ora, atribuindo-as à agricultura, caça, ginástica, medicina e cozinha estaremos mais certos que se as atribuirmos à política.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Assim, quase todos os bens suscetíveis de serem possuídos, salvo os animais domésticos, estão incluídos nestes sete gêneros. Vê: era justo mencionar em primeiro lugar a espécie primitiva; a seguir o instrumento, o vasilhame, o veículo, o abrigo, o divertimento, o alimento. Omitimos coisas que, dada sua pequena importância, ficaram esquecidas e que poderão ser incluídas em qualquer destas espécies, tais como a arte de cunhar moedas, selos e estampas. Pois esses objetos não contêm nada de específico que os habilite a figurar ao lado dos demais; ao contrário, classificar-se-ão, uns na ornamentação, outros com um pouco de esforço, concordo, no final de contas poderão ser classificados entre os instrumentos. Quanto aos animais domésticos, à parte os escravos, poderemos facilmente incluí-los na arte de cuidar de rebanhos, anteriormente analisada.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Resta-nos o grupo dos escravos e servidores de todas as espécies, entre os quais encontraremos, parece-me adivinhá-lo, aqueles que disputam ao Rei a própria confecção do tecido, como o faziam, há pouco, aos tecelões, os fiadores, cardadores ou aqueles que executavam outros trabalhos, a que nos referimos. Quanto aos demais, denominados auxiliares, foram afastados com as ocupações referidas, e separados da profissão real e política.

SÓCRATES, O JOVEM

— Concordo.

ESTRANGEIRO

— Prossigamos e examinemos aqueles que restam, abordando-os de perto para ter um conhecimento mais seguro.

SÓCRATES, O JOVEM

— Façamo-lo.

ESTRANGEIRO

— Do nosso ponto de vista os mais ínfimos entre os servidores se nos apresentam com uma função e um caráter absolutamente contrários ao que imaginamos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Quem são eles?

ESTRANGEIRO

— Aqueles que compramos ou adquirimos de modo semelhante. Devemos, sem dúvida, chamá-los escravos, e não têm a mínima participação na arte real.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— E então? Os homens livres que, voluntariamente, se dedicam ao serviço daqueles que acabamos de mencionar, desempenhando, entre a agricultura e as outras artes, o papel de intermediários e compensadores, quer nos mercados, quer de cidade em cidade por terra ou por mar, trocando moeda, quer se chamem

cambistas, comerciantes, armadores ou revendedores, possuem eles qualquer pretensão política?

SÓCRATES, O JOVEM

— Talvez sim, a comercial pelo menos.

ESTRANGEIRO

— Em todo o caso, não há perigo de que esses assalariados e interessados, que vemos oferecer seus serviços a qualquer que se apresente, possuam jamais uma participação na função real.

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente não.

ESTRANGEIRO

— Que dizer dos homens através dos quais sempre nos foram prestados certos serviços?

SÓCRATES, O JOVEM

— Que homens e que serviços?

ESTRANGEIRO

— Refiro-me aos arautos e a todos aqueles que, à força de prestarem serviços, se tornam hábeis letrados; e a outros, cuja universal competência leva a múltiplos trabalhos junto às magistraturas. Como os chamaremos?

SÓCRATES, O JOVEM

— Como dizias há pouco., servidores e não chefes possuidores de autoridade própria nas cidades.

ESTRANGEIRO

— Creio, entretanto, que não sonhei ao afirmar que dentre eles surgiriam os mais declarados pretendentes à política; e seria estranho procurá-los em qualquer outra atividade.

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Aproximemo-nos agora daqueles que ainda não foram examinados; e dentre eles, em primeiro lugar, dos que se dedicam à arte do adivinho, praticando certamente uma ciência útil, pois passam por intérpretes dos deuses junto aos homens.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Em seguida, há a classe sacerdotal que, segundo afirma a crença pública, oferece aos deuses em nosso nome os sacrifícios que eles desejam, dirigindo-lhes as preces necessárias para que nos outorguem seus favores. Ora, creio que numa ou noutra dessas funções praticam uma arte útil.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, é o que parece.

ESTRANGEIRO

— Eis-nos, pois, a meu ver, a caminho do fim a que nos propusemos, pois que os sacerdotes e os adivinhos parecem ter grande importância e desfrutam de grande prestígio pela grandeza de seus empreendimentos. Assim é que no Egito um rei não pode reinar se não possuir a dignidade sacerdotal e se, por acaso, apoderar-se do governo, pertencendo a uma classe inferior, deverá, finalmente, fazer-se admitir nesta última casta. Entre os gregos também, na maioria das vezes, é aos mais altos magistrados que se confia a tarefa de realizar os mais importantes desses sacrifícios, e entre vós, aliás, parece verificar-se claramente o que digo, pois são também os magistrados que pela sorte se tornaram reis que se incumbem dos antigos e mais solenes sacrifícios consagrados pela tradição.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Muito bem; examinemos esses reis e sacerdotes eleitos, com seus servidores, e além deles, um grupo novo e grande de pessoas que agora se manifesta, uma vez afastados os demais rivais.

SÓCRATES, O JOVEM

— A que te referes?

ESTRANGEIRO

— Certamente a pessoas estranhas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Quem são elas?

ESTRANGEIRO

— Uma raça de tribos numerosas, ao que parece à primeira vista. São homens que em grande número se parecem a leões, centauros e outros monstros dessa espécie e que, em maior número ainda, se assemelham a sátiros e outros animais fracos, mas astuciosos, que rapidamente trocam entre si as aparências exteriores e propriedades. Realmente, Sócrates, parece-me que sabes agora quem são estes homens.

SÓCRATES, O JOVEM

— Explica-te: tens o ar de quem descobriu algo estranho.

ESTRANGEIRO

— Sim, pois o que há de estranho resulta de nossa ignorância. Foi, com efeito, o que aconteceu a mim mesmo, há pouco; eu não ousava crer que repentinamente tinha diante de mim, reunidas, as pessoas que se agitam em torno à administração pública.

SÓCRATES, O JOVEM

— De quem se trata?

ESTRANGEIRO

— Do mais mágico de todos os sofistas, o mais consumado nesta arte, difícil de distinguir dos verdadeiros políticos e do verdadeiro homem real; mas que, entretanto, é preciso distinguir, se quisermos bem compreender o que procuramos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, e é preciso não esmorecer.

As diversas formas das constituições

ESTRANGEIRO

— É também o que me parece. A propósito, dize-me o seguinte:

SÓCRATES, O JOVEM

— Quê?

ESTRANGEIRO

— A monarquia não é uma das formas de poder político que conhecemos?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Além da monarquia poderíamos mencionar, creio, o governo de um pequeno número.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— E a terceira forma de constituição não é a soberania da massa, a que chamamos democracia?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Mas, estas três formas não constituem cinco, por derivarem delas duas novas denominações?

SÓCRATES, O JOVEM

— Que denominações?

ESTRANGEIRO

— Considerando os caracteres que essas formas apresentarem, opressão ou liberdade, pobreza e riqueza, legalidade ou ilegalidade, podemos dividir em duas cada uma das duas primeiras formas. A monarquia apresenta duas espécies às quais chamaremos tirania e realeza.

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Em toda a cidade onde a força está nas mãos de um pequeno número haverá ou uma aristocracia ou uma oligarquia.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Apenas, na democracia, é indiferente que a massa domine aqueles que têm fortuna, com ou sem seu assentimento, ou que as leis sejam estritamente observadas ou desprezadas; ninguém ousa alterar-lhe o nome.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— E então? Alguma dessas constituições será exata se definirmos simplesmente por estes termos: "um, alguns, muitos — riqueza ou pobreza — opressão ou liberdade — leis escritas ou ausência de leis"?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nada o impede, realmente.

ESTRANGEIRO

— Pensa melhor, atendendo a este ponto de vista.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— O que dissemos de início subsistirá ainda, ou já não estamos mais de acordo?

SÓCRATES, O JOVEM

— A que te referes?

ESTRANGEIRO

— Que o governo real depende de uma ciência. Creio que o dissemos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E não de qualquer ciência; mas de uma ciência crítica e diretiva, mais do que de qualquer outra.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Nesta ciência diretiva, havíamos distinguido entre a direção das obras inanimadas e a dos seres vivos, e procedendo sempre por esse modo de divisão, chegamos ao ponto em que estamos, no qual não perdemos de vista a ciência mas não nos tornamos capazes de defini-la com precisão suficiente.

SÓCRATES, O JOVEM

— É exato.

ESTRANGEIRO

— Ora, para sermos conseqüentes aos nossos princípios, não nos apercebemos de que o caráter que deve servir para distinguir essas constituições é a presença de uma ciência, e não a "liberdade" ou a "opressão", a "pobreza" ou a "riqueza", "alguns" ou "muitos"?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nem se pode pretender de outra forma.

O verdadeiro chefe acima das leis

ESTRANGEIRO

— O problema que se apresenta, doravante, é, pois, necessariamente o seguinte: em qual dessas constituições reside a ciência do governo dos homens, a mais difícil e a maior de todas as ciências possíveis de se adquirir? Pois essa é a ciência que é necessário considerar se quisermos saber que rivais devemos afastar do rei competente, concorrentes que pretendem ser políticos, persuadindo a muitos de que o são, embora não o sejam de maneira alguma.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, segundo o que já se demonstrou na discussão, essa separação realmente se impõe.

ESTRANGEIRO

— Muito bem! Poderemos acreditar que numa cidade toda a multidão seja capaz de adquirir essa ciência?

SÓCRATES, O JOVEM

— Impossível.

ESTRANGEIRO

— E será que numa cidade de mil habitantes, haveria cem ou cinqüenta capazes de chegar a adquiri-la de maneira satisfatória?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nesse caso, a política seria a mais fácil de todas as artes; pois sabemos muito bem que em toda a Grécia não encontramos tal proporção, por mil, nem entre os campeões do jogo de damas, e muito menos a encontraríamos entre os reis. Pois só merecem, realmente, o título de rei os que possuem a ciência real, quer reinem ou não, como anteriormente dissemos.

ESTRANGEIRO

— Tens razão em lembrar-me. A conclusão, pois, ao que me parece é de que a forma correta de governo é a de apenas um, de dois, ou de quando muito alguns, se é que esta forma correta possa realizar-se.

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro.

ESTRANGEIRO

— E quer governem a favor ou contra a vontade do povo; quer se inspirem ou não em leis escritas; quer sejam ricos ou pobres, é necessário considerá-los chefes, de acordo com o nosso atual ponto de vista, desde que governem competentemente por qualquer forma de autoridade que seja. Assim como aos médicos, quer nos curem contra ou por nossa própria vontade, quer nos operem, cauterizem ou nos inflijam qualquer outro tratamento doloroso, quer sigam regras escritas ou as dispensem, quer sejam pobres ou ricos, não hesitamos absolutamente em chamá-los médicos, bastando para isso que suas prescrições sejam ditadas pela arte; que purificando-nos ou diminuindo nossa gordura por qualquer modo, ou, ao contrário, aumentando-a, pouco importa, eles o façam para o bem do corpo, melhorando seu estado, e que, como médicos, assegurem a saúde dos seres que lhes são confiados. Essa é, a meu ver, a única maneira de definir corretamente a medicina e qualquer outra arte.

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Necessariamente, pois, parece

que entre todas as constituições, esta será absoluta e unicamente a exata, na qual os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência; e esses chefes, quer se apóiem ou não em leis, quer sejam desejados ou apenas suportados, pobres ou ricos, nada disso assume a menor importância na apreciação desta norma exata.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— É indiferente também que eles sejam obrigados a matar ou exilar alguém a fim de purificar e sanear a cidade; que exportem emigrantes como enxames de abelhas, para tornar menor a população, ou importem pessoas do estrangeiro, concedendo-lhes cidadania, a fim de torná-la maior. Enquanto se valerem da ciência e da justiça, a fim de conservá-la, tornando-a a melhor possível, e por semelhantes termos definida, uma constituição deve ser, para nós, a única constituição correta. Quanto às demais, que mencionamos, acreditamos não serem constituições legítimas, nem verdadeiras: não passam de imitações que, se produzem boas leis, é por serem apenas cópia dos melhores traços desta constituição correta, e, em caso contrário, por copiar-lhe os seus piores traços.

SÓCRATES, O JOVEM

— Tuas reflexões me parecem sensatas, Estrangeiro, sob todos os pontos de vista; entretanto, é-me difícil admitir que se deva governar sem leis.

A ilegalidade ideal. A força impondo o bem

ESTRANGEIRO

— Tua observação, Sócrates, antecipa uma pergunta que eu pretendia fazer: aceitas todas essas reflexões, ou há alguma que te desagrada? Eis, entretanto, o que está claro: a questão que queremos discutir é a de saber se é legítimo um governo sem leis.

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Ora, é claro que, de certo modo, a legislação é função real; entretanto o mais importante não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de prudência. Sabes por quê?

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual é a tua explicação?

ESTRANGEIRO

— É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. Creio que estamos de acordo sobre esse ponto.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Ora, em suma, é precisamente este absoluto que a lei procura, semelhante a um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação nova que as suas próprias prescrições não haviam previsto, e para a qual este ou aquele caso seria melhor.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade: a lei age sobre cada um de nós, exatamente como acabas de dizer.

ESTRANGEIRO

— E não é, porventura, impossível, ao que permanece sempre absoluto, adaptar-se ao que nunca é absoluto?

SÓCRATES, O JOVEM

— Assim parece.

ESTRANGEIRO

— Por que, pois, é necessário fazer as leis se elas não são a regra perfeita? É necessário investigar por quê?

SÓCRATES, O JOVEM

— Naturalmente.

ESTRANGEIRO

— Não há entre vós, assim como nas outras cidades, constituições onde os homens praticam a corrida, ou outras provas, por simples espírito de emulação?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente, e muitas espécies.

ESTRANGEIRO

— Lembremo-nos então das máximas que prescrevem, ao dirigir essas competições, os treinadores que as conduzem de acordo com regras cientificas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que máximas?

ESTRANGEIRO

— A eles, não parece necessário considerar os pormenores dos casos individuais, formulando, para cada pessoa, prescrições especiais; ao contrário, acreditam que é necessário ver as coisas de um modo geral, estabelecendo, para a maioria dos casos e das pessoas, preceitos que sejam úteis para o corpo em geral.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem!

ESTRANGEIRO

— Essa é a razão por que, na realidade, impõem a um grupo de pessoas as mesmas fadigas, iniciando e parando ao mesmo tempo a corrida, a luta ou qualquer outro exercício corporal.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Acontece o mesmo com o legislador: tendo que prescrever a suas ovelhas obrigações de justiça e contratos recíprocos, jamais seria capaz, promulgando decretos gerais, de aplicar, a cada indivíduo, a regra exata que lhe convém.

SÓCRATES, O JOVEM

— Provavelmente.

ESTRANGEIRO

— Estabeleceria, antes, o que conviesse à maioria dos casos e dos indivíduos, e assim de modo geral, legislaria para cada um, por meio de leis escritas ou não, contentando-se, neste caso, em dar força de lei aos costumes nacionais.

SÓCRATES, O JOVEM

— Tens razão.

ESTRANGEIRO

— Sem dúvida, como poderia alguém, Sócrates, a cada momento aproximar-se de cada indivíduo a fim de prescrever exatamente o que ele deve fazer? A meu ver, é claro que no dia em que um ou outro fosse capaz de assim fazer, dentre aqueles que verdadeiramente possuem a ciência real, ele não se restringiria mais ao trabalho de escrever essas pretensas leis.

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente, Estrangeiro, pelo menos, de acordo com o que acabamos de dizer.

ESTRANGEIRO

— E ainda mais certamente, meu bom amigo, de acordo com o que vamos dizer.

SÓCRATES, O JOVEM

— O quê?

ESTRANGEIRO

— O seguinte: suponhamos que um médico ou professor de ginástica queira empreender uma viagem que o reterá por muito tempo afastado de seus alunos ou clientes. Persuadido de que estes não se lembrariam de suas prescrições, gostaria de deixar-lhes instruções escritas, não é certo?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E então? Voltando antes do tempo, após ausência mais curta do que imaginara, não teria ele, porventura, coragem de substituir essas ordens escritas por outras novas, que no caso favoreceriam os enfermos, dado o estado dos ventos ou a intervenção imprevista de Zeus? Ou iria, ao contrário, obstinar-se, julgando que as velhas prescrições, uma vez feitas, são invioláveis, nada lhe cabendo ordenar de novo, nem ao seu doente, nada fazer fora das fórmulas escritas que são as únicas medicinais e salutares, enquanto as outras prescrições são maléficas. E toda conduta semelhante, em matéria de ciência e de arte verdadeira, não atrairia, em qualquer circunstância, o mais profundo ridículo sobre tal maneira de legislar?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Mas quando essas leis, escritas ou não, editadas para um ou outro desses rebanhos humanos que, repartidos em cidades, aí vivem sob as leis de seus respectivos legisladores, se referem ao que é justo ou injusto, e o legislador competente ou outro que lhe seja igual, volta atrás, deve-se interditá-lo de modificar essas primeiras prescrições? Tal interdição não seria, nesse caso, pelo menos tão ridícula quanto a primeira?

SÓCRATES. O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Sabes o que diz, a esse respeito, a maioria das pessoas?

SÓCRATES, O JOVEM

— Não me recordo.

ESTRANGEIRO

— E interessante. Dizem, com efeito, que se alguém conhece leis melhores que as existentes não tem o direito de dá-las à sua própria cidade senão com o consentimento de cada cidadão; de outro modo não.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem! Não estarão eles certos?

ESTRANGEIRO

— Talvez. Em todo caso, se alguém dispensa esse consentimento e impõe a reforma pela força, que nome se dará a esse golpe? Mas, espera. Voltemos primeiro aos exemplos precedentes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Suponhamos um médico que não procura persuadir seu doente e, senhor de sua arte, impõe a uma criança, a um homem ou uma mulher o que julga melhor, não importando os preceitos escritos. Que nome se dará a essa violência? Seria por acaso o de violação da arte e erro pernicioso? E a vítima dessa coerção não teria o direito de dizer tudo, menos que foi objeto de manobras perniciosas e ineptas por parte de médicos que as impuseram?

SÓCRATES, O JOVEM

— Dizes a pura verdade.

ESTRANGEIRO

— Ora, como chamaríamos àquele que peca contra a arte política? Não o qualificaríamos de odioso, mau e injusto?

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— Se se quiser censurar a violência dos que foram obrigados a transgredir a lei escrita ou costumeira para agir de um modo mais justo, útil e belo, evitando-se a censura ridícula, não se excluirá, de todas as afrontas possíveis que se apontem, a acusação de um tratamento odioso, injusto e mau infligido às vítimas dos autores dessa violência?

SÓCRATES, O JOVEM

— É a pura verdade.

ESTRANGEIRO

— Será a violência justa, por ser rico o seu autor, e injusta, por ser ele pobre? Ou seria melhor dizer que o chefe pode ou não lançar mão da persuasão, ser rico ou pobre, ater-se às leis escritas ou livrar-se delas, desde que governe utilmente? Não é nisto que reside a verdadeira fórmula de uma administração correta da cidade, segundo a qual o homem sábio e bom administrará os interesses de seu povo? Da mesma forma como o piloto, longe de escrever um código, mas tendo sempre sua atenção voltada para o bem do navio e seus marinheiros, estabelece a sua ciência como lei e salva tudo o que com ele navega, assim também, de igual modo, os chefes capazes de praticar esse método realizarão a constituição verdadeira, fazendo de sua arte uma força mais poderosa do que as leis. E não será verdade que os chefes sensatos podem fazer tudo, sem risco de erro, desde que observem esta única e grande regra: distribuir em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la, mas também, na medida do possível, torná-la melhor?

A legalidade necessária: os dois perigos

SÓCRATES, O JOVEM

— Estas últimas afirmações são, pelo menos, incontestáveis.

ESTRANGEIRO

— Mas é também incontestável.

SÓCRATES, O JOVEM

— O quê?

ESTRANGEIRO

— Que a massa, qualquer que seja, jamais se apropriará perfeitamente de uma tal ciência de sorte a se tornar capaz de administrar com inteligência uma cidade e que, ao contrário, é a um pequeno número, a algumas unidades, a uma só, que é necessário pedir esta única constituição verdadeira; e as demais, finalmente,

devem ser consideradas imitações que, como dissemos há pouco, reproduzem algumas vezes os belos traços da verdadeira constituição e outras vezes a desfiguram ignominiosamente.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não sei o que pretendes dizer com isso, pois nada compreendi mesmo a respeito dessas "imitações" de que falamos há pouco.

ESTRANGEIRO

— Seria pernicioso suscitar semelhantes discussões para rejeitá-las em seguida, em lugar de prosseguir mostrando qual o erro que se comete agora, a esse respeito.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que erro?

ESTRANGEIRO

— Eis, pelo menos, o que nos é necessário procurar, embora não nos seja familiar, nem fácil de descobrir. Tentemos, entretanto, conhecê-lo. Vejamos: não havendo, para nós, senão uma única constituição exata, aquela a que nos referimos, sabes que as demais devem, para subsistir, procurar naquela as suas leis escritas e agir de acordo com o que hoje se aprova, ainda que não seja o mais justo.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Proibir a todas as pessoas, na cidade, de transgredir as leis, e punir pela morte ou pelos maiores suplícios aquele que ousar fazê-lo. Este é um segundo recurso que constitui um princípio mais justo e mais belo do que o primeiro, que mencionamos há pouco. Resta-nos explicar como se chegou ao que chamamos segundo recurso. Concordas?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Voltemos, pois, às imagens indispensáveis ao nosso propósito de descrever os chefes de predicados reais.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que imagens?

ESTRANGEIRO

— A do verdadeiro piloto e a do médico que vale por outras. Consideremos a hipótese que vamos imaginar, a esse respeito.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que hipótese?

ESTRANGEIRO

— A seguinte: suponhamos que nós todos digamos quão terrivelmente sofremos em suas mãos. Queiram eles, um ou outro, salvar qualquer um de nós, e o farão; queiram maltratar indignamente e o farão, cortando, queimando, exigindo pagamentos que são verdadeiros tributos dos quais uma parte pequena ou nula é empregada em proveito do doente, e o resto para seu uso próprio ou de sua casa; e, o que é pior, deixam-se por fim comprar pelos parentes ou outros inimigos do doente, e o matam. Os pilotos por sua vez fazem mil coisas semelhantes: maquinam astuciosamente para abandonar homens em qualquer lugar solitário quando se põem ao largo, fazem manobras falsas em pleno oceano, jogando homens ao mar, planejando mais outras traições. Supõe, pois, que considerando tudo isso, tomemos em conselho a seguinte resolução: não será permitido a nenhuma dessas duas artes exercer controle absoluto sobre quem quer que seja, escravos ou homens livres; reunir-nos-íamos em assembléia, todo o povo ou somente os ricos, permitindo aos incompetentes e pessoas de todas as profissões dar opinião sobre a navegação e as doenças, dizendo como devem ser aplicados os remédios e os instrumentos de medicina aos enfermos, como devem ser manobrados os navios e os instrumentos náuticos, seja para navegar ou para escapar aos perigos da travessia, causados pelos ventos, pelo mar ou pelos encontros com piratas, e ainda como lutar nos combates navais em batalhas de

navios de guerra, contra outros da mesma espécie. As decisões tomadas pela multidão, a esse respeito, por inspiração ou não de médicos, pilotos ou de simples leigos, seriam escritas em colunas ou esteias, ou então, mesmo que não escritas, teriam força de costumes nacionais: seriam elas o critério pelo qual se regulariam para sempre, e a partir de então, a navegação por mar e o tratamento dos enfermos.

SÓCRATES, O JOVEM

— As coisas que dizes são sumamente absurdas.

ESTRANGEIRO

— Anualmente seriam escolhidos chefes, quer entre os ricos ou entre o povo, por meio de sorteio; e os chefes escolhidos desse modo agiriam de acordo com a lei escrita, dirigindo os navios ou tratando os enfermos.

SÓCRATES, O JOVEM

— O que dizes é ainda mais incompreensível.

ESTRANGEIRO

— Considera agora o que segue. Quando cada governo houvesse terminado a sua gestão anual, seria necessário organizarem-se tribunais de juízes sorteados entre os ricos ou entre uma lista preparada anteriormente e conduzir a esses tribunais os dirigentes que deveriam prestar suas contas; qualquer pessoa que desejasse poderia acusá-los de não haverem, no decurso desse ano, dirigido os navios de conformidade com a lei escrita ou de haverem dirigido em desacordo com os vetustos costumes dos antepassados. A mesma oportunidade seria dada contra aqueles que trataram dos enfermos e, aos condenados, os juízes fixariam as penas a aplicar ou a multa a pagar.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem! Os que aceitassem de bom grado governar em tais circunstâncias, mereceriam, em plena justiça, essa pena e essa multa, fosse qual fosse.

ESTRANGEIRO

— Além de tudo isso seria necessário ainda elaborar a seguinte lei: quem quer que procurasse estudar a arte náutica e a ciência da navegação, as regras da saúde, a exatidão da medicina sobre os ventos frios e quentes, fora das leis escritas, tornando-se conhecedor desses assuntos, não poderia, em primeiro lugar, ser chamado médico ou piloto e sim, visionário e sofista fraseador; em seguida, o primeiro que tivesse esse direito acusá-lo-ia diante de um tribunal, denunciando-o como corruptor de jovens a quem induz dedicar-se à ciência náutica e à medicina, arvorando-se eles próprios em senhores dos navios e dos enfermos, sem se orientarem pelas leis. Se ficar provado que ele instrui jovens e velhos no desprezo às leis e à palavra escrita, será punido com os maiores suplícios. Pois não temos o direito de sermos mais sábios que as leis nem de ignorar a medicina, a higiene, a arte náutica e a navegação, sendo permitido, a quem quiser, aprender os preceitos escritos e os costumes tradicionais. Se essas ciências, caro Sócrates, fossem tratadas da maneira por que descrevemos, inclusive a estratégia ou qualquer outro ramo da caça, a pintura ou qualquer outra parte da imitação, a marcenaria ou qualquer outra arte de fabricar móveis, a agricultura ou outra espécie da arte de cultivar plantas; se fossem reguladas por um código a criação de cavalos ou de qualquer outro rebanho, a náutica ou qualquer outra parte da ciência do trabalho, os jogos de damas ou a ciência dos números — seja pura ou aplicada ao plano, ao sólido, ao movimento — o que aconteceria a tudo isso, conduzido pela sorte, regido pela letra escrita em lugar de orientado pela arte?

SÓCRATES, O JOVEM

— E claro que veríamos desaparecer completamente todas as artes, sem esperança alguma de retorno, sufocadas por essa lei que proíbe toda pesquisa. E a vida que já é bastante penosa, tornar-se-ia então totalmente insuportável.

ESTRANGEIRO

— E que dizes desta outra hipótese: quando houvéssemos submetido à letra escrita a prática de cada uma dessas artes e imposto esse código de governo ao chefe que a eleição ou a sorte designasse e supondo que não respeitasse ele a lei

escrita e, desprovido de conhecimentos, se dispusesse a agir contra ela, tendo em vista uma vantagem qualquer ou simplesmente um capricho pessoal, não haveria um mal muito maior que o precedente?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, realmente.

ESTRANGEIRO

— A meu ver, pois, as leis resultam de múltiplas experiências e cada artigo é apresentado ao povo através da orientação e exortação de conselheiros bem-intencionados. Aquele que ousasse infringi-las cometeria uma falta cem vezes mais grave que a primeira, perturbando qualquer atividade muito mais que a lei escrita.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como não?

ESTRANGEIRO

— Portanto, em qualquer domínio em que se estabeleçam leis e códigos escritos, impõe-se, em segundo lugar, jamais permitir ao indivíduo ou à massa qualquer ato que possa infringi-los, no que quer que seja.

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente.

As constituições imperfeitas

ESTRANGEIRO

— Esses códigos não seriam, pois, em cada domínio, imitações da verdade executadas o mais perfeitamente possível, sob a inspiração daqueles que sabem?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, se bem nos lembramos, havíamos dito que o homem competente, o verdadeiro político, inspirar-se-á na maioria dos casos unicamente

em sua arte e não se preocupará, de modo algum, com a lei escrita se lhe parecer que um novo modo de agir valerá mais, na prática, do que as prescrições redigidas por ele e promulgadas para o tempo de sua ausência.

SÓCRATES, O JOVEM

— Foi, realmente, o que dissemos.

ESTRANGEIRO

— Quando o primeiro indivíduo ou a primeira massa, possuindo leis, resolvem agir contrariamente a elas, acreditando assim agir melhor, não procedem, dentro de seu alcance, da mesma forma como o político verdadeiro?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Agindo, por ignorância, ao procurar imitar a verdade, eles a imitarão erradamente. Mas se agirem com competência, em lugar de uma imitação, não teremos a própria realidade em toda a sua verdade?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Anteriormente, entretanto, concordamos em que a massa jamais seria capaz de assimilar arte alguma.

SÓCRATES, O JOVEM

— Continuamos de acordo.

ESTRANGEIRO

— Se existe pois uma arte real, a massa dos ricos ou do povo jamais se apropriará dessa ciência política.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não seria possível.

ESTRANGEIRO

— É necessário pois que tais simulacros de constituições, para imitar o mais perfeitamente possível esta constituição verdadeira — o governo do único competente — procurem, uma vez estabelecidas suas leis, jamais fazer algo contra as leis escritas e os costumes nacionais.

SÓCRATES, O JOVEM

— Disseste bem.

ESTRANGEIRO

— Quando pois são os ricos que realizam esta imitação, a constituição se chama uma aristocracia; mas se não observam as leis, será uma oligarquia.

SÓCRATES, O JOVEM

— Provavelmente.

ESTRANGEIRO

— Se, porém, governa um chefe único, de acordo com as leis, imitando o chefe competente, chamamo-lo rei, sem servir-nos de nomes diferentes para os casos em que esse monarca, respeitador das leis, seja guiado pela ciência ou pela opinião.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que parece.

ESTRANGEIRO

— Mesmo quando o chefe único possui verdadeiramente a ciência, nós lhe daremos, sem hesitar, esse mesmo nome de rei, pois o conjunto das constituições que distinguimos aqui não comporta mais de cinco nomes.

SÓCRATES, O JOVEM — Assim é, pelo menos ao que parece.

ESTRANGEIRO

— E se este chefe único age sem levar em conta as leis, nem os costumes e, contrariando o chefe competente, pretende violar a letra escrita a pretexto de assim exigir o bem maior, quando, na verdade, são a cobiça e a ignorância que inspiram sua imitação, não merecerá ele, sempre e em qualquer parte, o nome de tirano?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, como nasce o tirano, o rei, a oligarquia, a aristocracia e a democracia: pela aversão que os homens sentem contra o monarca único de que falamos. Recusam-se a acreditar que alguém possa jamais ser bastante digno de tal autoridade para pretender e poder governar com virtude e ciência, distribuindo a todos, imparcialmente, justiça e eqüidade, sem injuriar, maltratar e matar a quem lhe aprouver, em todas as ocasiões. Pois um monarca como descrevemos seria aclamado, regeria e governaria com felicidade por uma única constituição de absoluta retidão.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como duvidá-lo?

ESTRANGEIRO

— Entretanto, já que na realidade as cidades não se assemelham a uma colméia, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e de alma, é necessário, ao que parece, que os homens se reúnam e façam as leis procurando seguir os traços da verdadeira constituição.

SÓCRATES, O JOVEM

— Assim parece.

ESTRANGEIRO

— E quando estas constituições se baseiam no princípio de regular sua ação pela letra escrita e pelo costume, e não pela ciência, teríamos de que admirar-nos, Sócrates, por tudo o que acontece de mal e tudo o que delas adviesse? Em qualquer outro setor um tal método arruinaria completamente todas as obras. Não deveríamos, antes, admirar essa força inata de resistência que uma cidade possui? Pois, não obstante esse mal que corrói as cidades, desde tempos imemoráveis, algumas dentre elas permanecem sem se deixarem destruir; muitas, de tempos a tempos, tais como navios que soçobram, perecem, pereceram e perecerão ainda, pela incúria de seus indignos pilotos e marinheiros que, culpados da mais grave

ignorância das noções fundamentais, e nada conhecendo da política, crêem possuir essa ciência em todos os seus pormenores, com maior exatidão que as demais.

SÓCRATES, O JOVEM

— É a mais pura verdade.

ESTRANGEIRO

— Qual é pois, entre essas constituições imperfeitas, aquela onde a vida é menos desagradável — pois é desagradável em todas — e qual é a mais insuportável? Eis o que nos é necessário ver, ainda que isso tenha pequena importância com relação ao nosso assunto atual. Mas talvez, de um modo geral, é essa questão que domina todas as nossas ações.

SÓCRATES, O JOVEM

— Examinemo-la. Como evitá-la?

ESTRANGEIRO

— Muito bem. É necessário dizer-te agora que, dessas três, uma é, ao mesmo tempo, a mais desagradável e a melhor.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Que os governos de um só, de alguns, ou da multidão, constituem as três grandes constituições de que falamos no início desta enorme conversa.

SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Dividamos cada uma delas em duas partes, formando seis, e coloquemos de lado a constituição verdadeira, como sétima.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— O governo de um apenas dá origem, como dissemos, à realeza e à tirania; o governo de alguns origina a aristocracia, de belo nome, e a oligarquia; quanto ao governo do grande número havíamos considerado apenas o que chamamos democracia; vamos agora, entretanto, considerar nela também, duas formas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Quais? Como a dividiremos?

ESTRANGEIRO

— De maneira semelhante à das demais, ainda que ela não possua um segundo nome; em todo o caso, é possível governar conforme ou em desacordo com as leis, nela como nas demais.

SÓCRATES, JOVEM

— Realmente.

ESTRANGEIRO

— Ora, no momento em. que buscamos a constituição verdadeira, essa divisão não era necessária, como demonstramos. Entretanto, afastada essa constituição perfeita e aceitas, como inevitáveis, as demais, a legalidade e a ilegalidade constituem, em cada uma delas, um princípio de dicotomia.

SÓCRATES, O JOVEM

— Aparentemente, de acordo com essa explicação.

ESTRANGEIRO

— Muito bem. A monarquia, unida a boas regras escritas a que chamamos leis, é a melhor das seis constituições, ao passo que, sem leis, é a que torna a vida mais penosa e insuportável.

SÓCRATES, O JOVEM

— É possível.

ESTRANGEIRO

— Quanto ao governo do pequeno número, sendo o de "poucos", ele se situa entre a unidade e o grande número e é necessário considerá-lo intermediário entre os dois outros. Finalmente o da multidão é fraco em comparação com os

demais e incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nele os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. Do mesmo modo, esta é a pior forma de constituição quando submetida à lei e a melhor quando estas são violadas. Estando todas elas fora das restrições da lei, é na democracia que se vive melhor; sendo, porém, todas bem ordenadas esta é a última que se deverá escolher. Sob este ponto de vista a que nomeamos em primeiro lugar é a primeira e a melhor de todas exceto a sétima, pois esta se assemelha a um deus entre os homens e é necessário colocá-la à parte de todas as demais constituições.

SÓCRATES, O JOVEM

— Parece que deve ser, e que assim é: façamos, pois, como dizes.

ESTRANGEIRO

— Por conseguinte, todos aqueles que desempenham um papel nessas constituições, exceto aqueles que possuem conhecimentos, devem ser rejeitados como falsos políticos, partidários e criadores das piores ilusões, e visionários eles próprios, momos e grandes charlatães e, por isso, os maiores sofistas entre todos os sofistas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Eis uma expressão que me parece adaptar-se perfeitamente a esses pretensos políticos.

ESTRANGEIRO

— Muito bem. Podemos dizer que estamos agora no desfecho de um drama. Não falávamos, há pouco, de um bando de centauros e sátiros que era necessário separar da arte política? Eis, agora, com grande esforço, feita a separação.

SÓCRATES, O JOVEM

— Aparentemente.

Eliminação das artes auxiliares

ESTRANGEIRO

— Resta ainda outro bando muito mais difícil de separar por estar ao mesmo tempo mais próximo ao gênero real e ser mais difícil de discernir: parece-me estarmos na mesma situação daqueles que refinam o ouro.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Aqueles que fazem esse trabalho começam, eles também, por uma eliminação, rejeitando a terra, as pedras e muitas outras impurezas; depois disso permanecem na mistura os metais preciosos da mesma família do ouro que se separa pelo fogo, o cobre, à parte e, algumas vezes, também o diamante. Assim, dificilmente separados pelas chamas, deixam a descoberto o que chamamos ouro puro.

SÓCRATES, O JOVEM

— É exatamente assim que acontece, pelo que se diz.

ESTRANGEIRO

— Parece-me que seguimos o mesmo processo, separando da ciência política tudo aquilo que difere dela, que lhe é estranho e hostil, e conservando apenas as ciências preciosas, suas parentes. São elas a ciência militar, a ciência jurídica e toda essa retórica aliada da ciência real, que, de comum acordo com ela, emprestando à justiça sua força persuasiva, governa toda a atividade no interior das cidades. Qual será, pois, o meio mais fácil de separá-las, revelando em estado puro e despido de toda a combinação o objeto que procuramos?

SÓCRATES, O JOVEM

— É isso evidentemente que nos é necessário tentar de qualquer maneira.

ESTRANGEIRO

— Se não se trata senão de tentar, seja!, nós o encontraremos. E para melhor compreendê-lo recorramos à música. Assim, dize-me. . .

SÓCRATES, O JOVEM

— Quê?

ESTRANGEIRO

— A música requer um aprendizado, e não acontece o mesmo com todas as artes que exigem exercícios manuais?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E então? Não será ainda uma ciência que decidirá da necessidade ou não de aprendermos esta ou aquela dessas ciências? Que achas?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim, será uma ciência:

ESTRANGEIRO

— Não concordamos em que ela é distinta das primeiras?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Deveriam as demais ciências ser superiores a esta ou nenhuma delas será superior às outras? Ou é a esta ciência que pertencem o controle e a direção geral?

SÓCRATES, O JOVEM

— A ela sobre todas as demais.

ESTRANGEIRO

— Entre a ciência que decide se é necessário ou não aprender e aquela que ensina, declaras, pois, que é à primeira que nós devemos dar a primazia.

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— Dá-se o mesmo entre aquela que decide da necessidade ou não de persuadir e aquela que sabe persuadir?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida.

ESTRANGEIRO

— Muito bem. A que ciência atribuiremos, pois, a virtude de persuadir as massas e multidões, narrando-lhes fábulas em lugar de instruí-las?

SÓCRATES, O JOVEM

— Isso pertence evidentemente à retórica, ao que me parece.

ESTRANGEIRO

— Mas a que ciência atribuiremosa decisão de saber se se deve — tratando-se destas ou daquelas pessoas, neste ou naquele caso — usar de força ou de persuasão, ou simplesmente nada fazer?

SÓCRATES, O JOVEM

— Àquela que governa a arte de persuadir e de falar.

ESTRANGEIRO

— Ora, acredito que ela não é outra senão aquela de que é dotado o político.

SÓCRATES, O JOVEM

— Disseste muito bem.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, ao que parece, esta famosa retórica rapidamente separada da política: pertence a uma outra espécie e é sua subordinada.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Mas que pensar desta outra faculdade?

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— A de saber como fazer guerra àqueles a quem decidimos fazê-la: diríamos que a guerra depende de uma arte ou que esta arte lhe é estranha?

SÓCRATES, O JOVEM

— Como poderíamos considerá-la estranha à arte quando ela é a causa da estratégia e de toda operação bélica?

ESTRANGEIRO

— Mas a arte que sabe e pode decidir se é necessário fazer a guerra ou viver em paz é a mesma ou é necessário distingui-la?

SÓCRATES, O JOVEM

— Distingui-la-emos, necessariamente, para sermos conseqüentes conosco mesmos.

ESTRANGEIRO

— Afirmaremos, pois, que ela dirige a outra, se quisermos permanecer fiéis às nossas afirmativas precedentes?

SÓCRATES, O JOVEM

— É minha opinião.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, considerando a sabedoria e a vastidão da arte bélica e seu conjunto, que outra ciência poderíamos dizer sua soberana, a não ser a verdadeira ciência real?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nenhuma outra.

ESTRANGEIRO

— Não colocaríamos, pois, no mesmo plano que a política, uma ciência que a ela é apenas subordinada, a ciência dos generais?

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro que não.

ESTRANGEIRO

— Adiante examinaremos, também, a força que possuem os juízes quando julgam corretamente.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Estende-se ela além das decisões em matéria de contratos, decisões baseadas em artigos de leis que ele recebe prontos das mãos do rei legislador, julgando da justiça ou injustiça desses atos, e aí revelando aquilo que é próprio da virtude judiciária, que nem presentes nem temores, piedades, ódios ou amores de espécie alguma poderão levar a violar voluntariamente o que foi estabelecido pelo legislador nas decisões que devem fazer entre as queixas opostas dos querelantes?

SÓCRATES, O JOVEM

— Não, sua força não se estende além do que dizes.

ESTRANGEIRO

— Vemos, assim, que os juízes não se elevam à força real: são apenas guardiães das leis e subordinados a essa força.

SÓCRATES, O JOVEM

— Aparentemente.

ESTRANGEIRO

— O que nos resta verificar, após havermos assim examinado todas as ciências, é que nenhuma delas nos aparece como a ciência política. A verdadeira ciência real não possui, com efeito, obrigações práticas: dirige, ao contrário, aquelas que existem para realizar essas obrigações, pois sabe que ocasiões são favoráveis ou não para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos e as demais apenas executarão suas ordens.

SÓCRATES, O JOVEM

— Tens razão.

ESTRANGEIRO

— Assim, as ciências que acabamos de passar em revista, se bem que nenhuma delas seja senhora de si mesma nem das demais, possuem, entretanto, cada uma delas, seu gênero de atividade que lhe dá, justamente, seu nome particular.

SÓCRATES, O JOVEM

— Aparentemente, pelo menos.

ESTRANGEIRO

— Mas àquela que dirige a todas, que tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *polis,* e que une todas as coisas num tecido perfeito, apenas lhe faremos justiça escolhendo um nome bastante amplo para a universalidade de sua função e chamando-a a *política.*

SÓCRATES, O JOVEM — Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Não gostaríamos de utilizar nosso paradigma de tecedura para explicar, por sua vez, a política, agora que possuímos uma visão clara de todos os gêneros contidos na cidade?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

A natureza social e suas contradições

ESTRANGEIRO

— Nesse caso, é a função real de entrelaçamento que é necessário descrever, ao que parece: sua natureza, sua maneira de entrelaçar, e a qualidade do tecido que ela assim nos oferece.

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— A que demonstração difícil nos propusemos, ao que vejo!

SÓCRATES, O JOVEM

— É necessário fazê-la, todavia, custe o que custar.

ESTRANGEIRO

— Que uma parte da virtude seja, em certo sentido, diferente de uma outra espécie da virtude, eis o que oferece, com efeito, bela matéria de contenda aos trapaceiros do discurso que apelam para as opiniões populares.

SÓCRATES, O JOVEM

— Não compreendo.

ESTRANGEIRO

— Explicar-me-ei de outro modo. Creio que tu encaras a coragem como constituindo, para nós, uma parte da virtude.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Entretanto, a sabedoria é uma coisa diferente da coragem, embora seja também uma parcela da virtude.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Muito bem. Ousemos, pois, dizer, a esse respeito, uma coisa que causará admiração.

SÓCRATES, O JOVEM

— O quê?

ESTRANGEIRO

— É que ambas são, num certo sentido, grandemente inimigas uma da outra, opondo-se em facções adversas em muitos dos seres nos quais residem.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres dizer?

ESTRANGEIRO

— Nada do que comumente se diz: pois se afirma que todas as partes da virtude são naturalmente amigas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— Examinemos, pois, com bastante atenção se sua amizade é tão absoluta como se diz ou se, ao contrário, existe alguma que seja diferente de suas congêneres.

SÓCRATES, O JOVEM

— Entendido; explica somente como deve ser feito esse exame.

ESTRANGEIRO

— Procurando, em todos os domínios, as coisas que chamamos belas, mas que classificamos sob duas espécies contrárias uma da outra.

SÓCRATES, O JOVEM

— Explica-te mais claramente.

ESTRANGEIRO

— Já elogiaste ou ouviste elogiar diante de ti a rapidez e a velocidade, quer se revelem nos corpos, nas almas ou nos movimentos da voz, quer pertençam às próprias realidades ou às imagens realizadas pelo esforço de imitação da música ou da pintura?

SÓCRATES, O JOVEM

— E então?

ESTRANGEIRO

— Recordas também como se expressa este elogio em todas as ocasiões?

SÓCRATES, O JOVEM

— Não, absolutamente.

ESTRANGEIRO

— Seria eu capaz de explicar-te por fórmulas que traduzem bem meu pensamento?

SÓCRATES, O JOVEM

— Por que não?

ESTRANGEIRO

— Pareces acreditar que isso é muito fácil: examinemo-lo considerando gêneros contrários uns aos outros. Em muitas ações, com efeito, e em muitas circunstâncias, quando nos sentimos encantados pela velocidade, pela força, pela vivacidade do pensamento, do corpo ou da voz, nossa admiração encontra apenas uma palavra para se exprimir: energia.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Dizemos, por exemplo, que é vivo e enérgico, pronto e enérgico, ou forte, e assim por diante: em suma, é aplicando a todas essas qualidades o epíteto comum de que falo, que fazemos o seu elogio.

SÓCRATES, O JOVEM

— Sim.

ESTRANGEIRO

— E então? A maneira tranqüila pela qual uma coisa se faz, não constitui uma nova espécie que muitas vezes também elogiamos a propósito de muitas ações?

SÓCRATES, O JOVEM

— Certamente.

ESTRANGEIRO

— E não empregamos, ao falar, expressões contrárias às precedentes?

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Todas as vezes que chamamos de pacíficos e sábios os pensamentos ou ações cuja lentidão e doçura admiramos, ou então os sons unidos e graves ou ainda todo movimento bem cadenciado e toda produção artística que se desenvolve numa lentidão oportuna, em todos esses casos já não é da energia que falamos mas sim da sobriedade.

SÓCRATES, O JOVEM

— É bem verdade.

ESTRANGEIRO

— Ao contrário, se uma ou outra dessas qualidades opostas se manifesta fora de propósito, mudamos de linguagem e, para criticá-los, recorremos a epítetos cuja intenção é bem outra.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como assim?

ESTRANGEIRO

— Se as coisas de que falamos nos aparecem mais vivas, mais rápidas, mais rudes do que convém, nós a chamaremos violentas, extravagantes; mais graves, mais lentas, mais brandas do que convém, nós a chamaremos frouxas, indolentes. E, quase sempre, essas qualidades, assim como as qualidades opostas de moderação e energia, se revelam a nós como caracteres que a sorte fixou em duas facções inimigas, incapazes que são de se unirem uns aos outros nas ações em que se realizam; e por menos que observemos os espíritos que possuem esses caracteres, encontraremos neles os mesmos conflitos. SÓCRATES, O JOVEM

— Onde?

ESTRANGEIRO

— Em todas as circunstâncias que acabamos de descrever e, naturalmente, em muitas outras. Pois, segundo as afinidades que possuem com uma ou outra tendência, elogiam aquela onde encontram um pouco de sua própria natureza, censurando a outra que sentem ser estranha, tomando-se, dessa forma, de ódios sem fim contra inúmeras pessoas.

SÓCRATES, O JOVEM

— Parece-me que assim é.

ESTRANGEIRO

— Ora, este simples conflito de caracteres não passa de um jogo. Entretanto, nas coisas graves torna-se a enfermidade mais perigosa que há para as cidades.

SÓCRATES, O JOVEM

— A que coisas graves te referes?

ESTRANGEIRO

— Naturalmente àquelas que dizem respeito à organização da vida. Há, com efeito, pessoas dotadas de um temperamento extremamente moderado; dispostas a levar uma vida de perpétua tranqüilidade, elas se afastam e se isolam para ocupar-se de seus negócios e, revelando essa disposição, conservam-na com relação às cidades estrangeiras, sempre prontas, também aqui, a qualquer espécie de paz. Por este amor verdadeiramente intempestivo chegam elas inconscientes, vivendo ao sabor de seus desejos, a perder toda aptidão para a guerra, a educar seus jovens nessa incapacidade, colocando-os à mercê do primeiro assaltante: não são necessários muitos anos para que se encontrem elas, seus filhos, e toda a sua cidade, transformados de livres em escravos, sem que disso se apercebam.

SÓCRATES, O JOVEM

— Dura e terrível sorte!

ESTRANGEIRO

— Que dizer daqueles mais inclinados à energia? Não têm sempre alguma nova guerra para onde arrastar sua cidade, pela enorme paixão que nutrem por esse gênero de vida, expondo sua pátria aos ódios tão numerosos e fortes que a arrastam à sua ruína completa ou a colocam sob a servidão e o jugo inimigo?

SÓCRATES, O JOVEM

— É o que também sucede.

ESTRANGEIRO

— Como, pois, negar que há entre esses dois gêneros de espíritos uma fonte contínua e profunda de inimizade e discórdia?

SÓCRATES, O JOVEM

— Impossível negá-lo.

ESTRANGEIRO

— Não temos assim verificado o primeiro ponto de nossa pesquisa, isto é, que certas partes da virtude, e não pequenas, são por natureza opostas entre si, e engendram, nos espíritos onde residem, as mesmas oposições?

SÓCRATES, O JOVEM

— Parece.

ESTRANGEIRO

— Examinemos, agora, o ponto seguinte.

SÓCRATES, O JOVEM

— Qual?

ESTRANGEIRO

— Procuremos saber se entre as ciências combinatórias há alguma que por ser a mais humilde, aceite, ao compor uma outra de suas obras, tanto os maus como os bons elementos; ou se o esforço de toda ciência é, em qualquer domínio, o de eliminar o mais possível os maus elementos conservando os elementos úteis e bons e, quer sejam estes semelhantes ou dessemelhantes, fundi-los todos numa obra que seja perfeitamente una por suas propriedades e estrutura.

SÓCRATES, O JOVEM

— Claro!

ESTRANGEIRO

— Nossa política, a política verdadeiramente conforme à natureza, jamais consentiria em constituir uma cidade formada de bons e maus. Ao contrário, começaria, evidentemente, por submetê-los à prova do jogo, e, terminada essa prova, confiá-los-ia a educadores competentes e habilitados para esse serviço. Reservaria, entretanto, a si o governo e a direção, assim como faz o tecedor com relação aos cardadores e a todos os demais auxiliares que preparam os materiais que ele urdirá, mantendo-se constantemente junto deles para governar e dirigir todos os

seus movimentos, e determinando a cada um as obrigações que julga necessárias ao seu próprio trabalho de tecedura.

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, assim também, ao que me parece, fará a ciência real com relação a todos aqueles que, sob a égide das leis, ministram a instrução e a educação: reservará a si a autoridade diretiva, não permitindo treinamento algum que não tenda a facilitar sua própria amálgama, formando caracteres que se prestem a isso, e recomendará a eles que tudo ensinem nesse espírito. Se houver caracteres aos quais não seja possível comunicar energia, temperança e outras inclinações virtuosas, que sejam arrastados, ao contrário, pelo ímpeto de natureza má, ao ateísmo, à imoderação e à injustiça, deles se livrando a ciência real, por sentenças de morte ou exílio e por penas as mais infamantes.

SÓCRATES, O JOVEM

— Essa é, pelo menos, a doutrina usual.

ESTRANGEIRO

— Aqueles que permanecem na ignorância e abjeção ela submeterá ao jugo da escravidão.

SÓCRATES, O JOVEM

— Muito bem.

ESTRANGEIRO

— Quanto aos demais, suficientemente bem nascidos para que uma boa formação possa levá-los às virtudes generosas e para que um método hábil possa amalgamá-los uns aos outros, se se inclinarem mais para a energia, pela rigidez de seu caráter, a ciência real marcará o seu lugar na urdidura; os outros que se inclinam mais para a moderação constituem, para essa mesma ciência, e prosseguindo em nossa comparação, o tecido flexível e brando da trama. Sendo opostas suas tendências, a política se esforça por uni-los e entrelaçá-los da seguinte maneira.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que maneira?

ESTRANGEIRO

— Reúne, em primeiro lugar, segundo as afinidades, a parte eterna de sua alma com um fio divino, e em seguida, depois dessa parte divina, une a parte animal com fios humanos.

SÓCRATES, O JOVEM

— Que queres novamente dizer?

ESTRANGEIRO

— Se uma opinião realmente verdadeira e firme se estabelece nas almas, a propósito do belo, do bom, do justo e de seus opostos, digo que algo divino se realizou numa raça demoníaca.

SÓCRATES, O JOVEM

— Isto, seguramente, convém dizer.

ESTRANGEIRO

— Ora, não sabemos que somente o político e o sábio legislador têm esse privilégio de, auxiliados pela musa da ciência real, poder imprimir tal opinião nos espíritos formados pela boa educação de que falávamos há pouco?

SÓCRATES, O JOVEM

— Pelo menos é verossímil.

ESTRANGEIRO

— Mas, Sócrates, jamais daremos os títulos em questão a quem não tenha esse poder.

SÓCRATES, O JOVEM

— É justo.

ESTRANGEIRO

— Muito bem. Uma alma enérgica não se suavizaria quando penetrada assim de verdade, e não se abriria mais espontaneamente às idéias de justiça, enquanto antes se fechava numa ferocidade quase bestial?

SÓCRATES, O JOVEM

— Sem dúvida alguma.

ESTRANGEIRO

— Mas que dizer do natural moderado? Estas opiniões não o tornariam verdadeiramente sóbrio e prudente, pelo menos tanto quanto o requer a vida em cidade, ao passo que, privado das luzes que apontamos, atrairia a si, com justiça, a humilhante fama de tolo?

SÓCRATES, O JOVEM

— Perfeitamente.

ESTRANGEIRO

— Não será necessário afirmar, agora, que este laço jamais unirá de maneira durável, nem os maus, entre si, nem os maus com os bons, e que ciência alguma jamais pensará seriamente em servir-se de pessoas desta espécie?

SÓCRATES, O JOVEM

— Como pretendê-lo, com efeito?

ESTRANGEIRO

— É somente entre caracteres em que a nobreza é inata e mantida pela educação que as leis poderão criar este laço; é para eles que a arte criou esse remédio; ela é, como dizíamos, o laço verdadeiramente divino que une entre si as partes da virtude, por mais dessemelhantes que sejam, por natureza, e por mais contrárias que possam ser pelas suas tendências. SÓCRATES, O JOVEM

— É verdade.

ESTRANGEIRO

— Quanto aos demais laços puramente humanos, já não é difícil concebê-los, uma vez criado esse primeiro laço, nem, havendo-os concebido, realizá-los.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como assim, e de que laços se trata?

ESTRANGEIRO

— Daqueles que se criam, entre cidades, pelos casamentos que elas autorizam e pela troca de seus jovens; e, entre particulares, pelos casamentos que contratam. Ora, a maioria contrata essas alianças em condições desfavoráveis à procriação.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Tem-se em mira, nessa ocasião, a riqueza e o poder. Tal fato merece mesmo a honra de uma crítica?

SÓCRATES, O JOVEM

— Nem mesmo.

ESTRANGEIRO

— Faríamos melhor em falar das pessoas a quem preocupa o cuidado da raça e em mostrar qual o erro de sua maneira de agir.

SÓCRATES, O JOVEM

— Exatamente.

ESTRANGEIRO

— Ora, eles agem fora de todo bom senso, buscando apenas o comodismo imediato e, unindo-se a seus semelhantes, cheios de aversão pelos outros, deixam-se guiar sobretudo por suas antipatias.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Os moderados procuram naturezas semelhantes às suas, escolhendo tanto quanto possível suas mulheres nesse meio, e aí casando seus filhos; assim fazem também os da raça enérgica, querendo encontrar natureza igual à sua, enquanto uma e outra raça deveriam fazer o contrário.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como e por quê?

ESTRANGEIRO

— Porque é natural à energia, que permanece durante muitas gerações sem mistura nenhuma com o caráter moderado, manifestar-se com toda violência de sua força no início, para degenerar finalmente em verdadeiras loucuras furiosas.

SÓCRATES, O JOVEM

— É o resultado provável.

ESTRANGEIRO

— Por outro lado, uma alma demasiado reservada que, em lugar de se unir à audácia enérgica, se reproduz sempre a mesma durante muitas gerações, torna-se excessivamente fraca terminando num estado de completa enfermidade.

SÓCRATES, O JOVEM

— Isso, também, parece certo.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, a que laços eu me referia, dizendo que não seriam absolutamente difíceis de formar, desde que essas duas raças tivessem a mesma opinião sobre o bem e o mal. E aqui está, pois, a verdadeira função dessa arte real de tecedura: jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter moderado e o caráter enérgico, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum as magistraturas nas cidades.

SÓCRATES, O JOVEM

— Como?

ESTRANGEIRO

— Onde for necessário um único chefe, escolher um que tenha esse duplo caráter; onde são necessários muitos, formar partes iguais das duas naturezas. As pessoas de temperamento moderado são, com efeito, circunspectas, justas, pouco propensas a se aventurarem, mas falta a elas a agudeza e essa espontaneidade que é própria à ação.

SÓCRATES, O JOVEM

— Isso também parece verdadeiro.

ESTRANGEIRO

— Os enérgicos, por sua vez, têm menos respeito à justiça e à prudência; mas quando se trata de agir possuem mais espontaneidade que ninguém. Assim, é impossível que tudo corra bem nas cidades, para os particulares e para o Estado, se esses dois caracteres não estiverem associados.

SÓCRATES, O JOVEM

— Evidentemente.

ESTRANGEIRO

— Eis, pois, terminado em perfeito tecido o estofo que a ação política urdiu quando, tomando os caracteres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo, escravos ou homens livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar. SÓCRATES, O JOVEM

— Excelente retrato, estrangeiro, que terminas, agora, do homem real e do homem político.

ÍNDICE

Platão

Os gregos antigos inventaram a democracia, a noção de cidadania e foram os primeiros a sentir e expor a necessidade de ultrapassar o terreno das meras opiniões, os ensinamentos dos mitos e as crenças supersticiosas. Propuseram-se a atingir um conhecimento verdadeiro, um saber efetivamente científico. Nessa busca, Platão, que cria sua Academia em 387 a.C. em Atenas, tem papel fundamental. Apura a dialética socrática para torná-la apta a desenvolver um saber sistemático, capaz de se alçar do sensível para o inteligível — o mundo das idéias. Sua influência, uma das mais profundas da história do pensamento, ainda hoje encontra-se no horizonte de toda investigação teórica.

NESTE VOLUME

O Banquete

Sócrates, Agatão, Alcibíades e outros conversam a respeito do amor. Para *Sócrates, o amor é um meio de atingir a visão* do princípio eterno de todas as coisas belas, o belo em si.

Fédon

Na prisão, à espera da cicuta, Sócrates debate sobre a morte. O diálogo relata o caminho socrático, retomado e desenvolvido por Platão: o conhecimento como reminiscência e a doutrina das idéias.

Sofista

A oposição verdade-erro, inerente ao combate socrático-platônico aos sofistas (vistos como mercadores de falsidades), renova-se nessa etapa final do platonismo.

Político

Platão retoma um dos temas centrais de sua reflexão filosófica: a caracterização do político e da arte de governar.

OS PENSADORES

Nesta série estão as idéias fundamentais que, nos últimos 25 séculos, ajudaram a construir a civilização. A escolha de autores procura refletir a pluralidade de temas e de interpretações que compõem o pensamento filosófico. A seleção de textos busca, nas fontes originais, uma visão abrangente e equilibrada da Filosofia e de sua contribuição ao conhecimento do homem e do universo.

ISBN 85-13-00214-3
ISBN 85-13-00215-1